Konsep *Wujudiyah* Shaikh Hamsah Fansuri dalam Kitab *Al-Muntahi*

Abdur Rohim

https://unusia.ac.id

Abdur Rohim

Konsep Wujudiyah Shaikh Hamzah Fansuri dalam Kitab Al-Muntahi

OMAH AKSORO INDOANESIA

Konsep Wujudiyah Shaikh Hamzah Fansuri dalam Kitab Al-Muntahi

Penulis:
Abdur Rohim

Tata Letak:
Ibnu A'thoillah

Penerbit:
Yayasan Omah Aksoro Indonesia
Jl. Taman Amir Hamzah No. 5 Pegangsaan Menteng
Jakarta Pusat 10320
Email: omahaksoro@gmail.com
Website: omahaksoro.com

Edisi # 1
Januari 2019

ISBN 978-623-90193-6-5

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan taufik dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis dengan judul: **Konsep *Wujudiyah* Shaikh Hamzah Fansuri dalam Kitab Al-Muntahi.** Shalawat juga salam semoga tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW. yang telah membawa dan menyampaikan kebenaran ajaran Islam kepada seluruh umat manusia dan semoga kita mendapatkan syafaatnya.

Tesis ini ditulis dalam rangka memenuhi salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Humaniora (M.Hum) pada Program Studi Sejarah Peradaban Islam konsentrasi Islam Nusantara, Sekolah Pascasarjana Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA) Jakarta.

Dalam tesis ini tentunya terdapat kelebihan dan kekurangan, oleh sebab itu penulis sangat mengharapkan saran dari pembaca agar nantinya menjadi masukan bagi penulis dikemudian hari.

Penulis menyadari bahwa tesis ini dapat terselesaikan berkat dukungan dan bantuan dari berbagai pihak, oleh sebab itu penulis berterima kasih kepada semua pihak yang secara langsung maupun tidak langsung memberikan kontribusi dalam penyelesaian tesis ini. Penulis menyampaikan terima kasih secara khusus kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Maksoem Machfudz, M.Sc selaku Rektor Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia serta Dr. H. Mastuki HS, MA, sebagai direktur Program Pascasarjana, yang telah memberikan izin serta kemudahan sehingga penulis dapat menyelesaikan studi di Program Pascasarjana Islam Nusantara
2. Bapak Hamdani, Ph.D dan Bapak Dr. M. Ulinnuha, MA. sebagai Asisten Direktur Program Pascasarjana Islam Nusantara.
3. Bapak Dr. KH. Ali M. Abdillah, MA. Sebagai pembimbing yang telah memberikan pengarahan, saran dan perbaikan dalam penyusunan kepada penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
4. Seluruh dosen dan staf administrasi Program Pascasarjana Magister Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia yang telah

memberikan bantuan kepada penulis dalam rangka penulisan tesis ini.

5. Ibu Mukminah dan bapak Nur Hasyim yang selalu aku sayangi dan aku banggakan, juga sebagai orang tua tercinta yang telah menjaga dan mendidik penulis dengan penuh kasih dan sayang serta memberikan dukungan serta untaian doa-doanya yang tiada henti. Semoga Allah SWT memberikan rahmat dan kasih sayang-Nya, diberikan kesehatan, kekuatan, serta menerima amal ibadah dan mengampuni segala dosa-dosanya.
6. Istriku tercinta Sri Yanti M.Pd. serta buah hatiku Abid Maulana Alfayd yang terus mensupport dan tiada henti berdoa.
7. Adik-adikku Ahmad Dzakirin, S.Pd.I., Inayatul Ulya, S.Pd.I. dan Husnul Fauziah S.Pd. yang telah memberi semangat kepada penulis untuk menyelesaikan studi.
8. Rekan-rekan Mahasiswa Program Pascasarjana Magister Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia tahun 2016 yang telah banyak memberikan dukungan dan masukan kepada penulis.

Semua pihak dan rekan-rekan yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Mudah-mudahan bantuan dan bimbingan yang telah diberikan kepada penulis mendapat balasan dari Allah SWT. Akhirnya, penulis berharap semoga tesis ini bermanfaat bagi dunia pendidikan pada umumnya dan bagi program sejarah peradaban Islam pada khususnya. Amin.

Jakarta, Januari 2019
Penulis

Abdur Rohim

PEDOMAN TRANSLITERASI

(Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158 Tahun 1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.)

1. Di dalam naskah tesis ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut:

ARAB		LATIN	
Kons.	**Nama**	**Kons.**	**Nama**
ا	Alif		Tidak dilambangkan
ب	Ba	b	Be
ت	Ta	t	Te
ث	Tsa	s	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	Je
ح	Cha	H	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Dzal	dh	De dan ha
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sh	Es dan ha
ص	Shad	s	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dlat	d	De (dengan titik di bawah)

ط	Tha	T	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Dha	z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Ghain	gh	Ge dan ha
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Qi
ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En
و	Wawu	w	We
ـه	Ha	h	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	y	Ye

2. Vokal rangkap atau diftong bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dengan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:
3. Vokal rangkap (أَوْ) dilambangkan dengan gabungan huruf *aw,* misalnya: *al-yawm.*
4. Vokal rangkap (أَيْ) dilambangkan dengan gabungan huruf *ay,* misalnya: *al-bayt.*
5. Vokal panjang atau maddah bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf dan tanda *macron* (coretan horisontal) di atasnya, misalnya (الْفَاتِحَةْ = *al-f̄atihah*), (الْعُلُوْم = *al-‘ul̄um*) dan (قِيْمَةٌ = *q̄imah*).
6. Syaddah atau tasydid yang dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda syaddah itu, misalnya (حَدٌّ= *haddun*), سَدٌّ)= *saddun*), (طَيِّب = *tayyib*).
7. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf

alif-lam, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf "al", terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda hubung, misalnya (الْبَيْت = *al-bayt*), (السَّمآء = *al-samā'*).

8. *Ṭa' marbūṭah* mati atau yang dibaca seperti ber-*harakat sukūn,* transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf "h", sedangkan *ṭa' marbūṭah* yang hidup dilambangkan dengan huruf "t", misalnya (رُؤْيَةُ الْهِلال = *ru'yah al-hilāl* atau *ru'yatul hilāl*).
9. Tanda apostrof (') sebagai transliterasi huruf hamzah hanya berlaku untuk yang terletak di tengah atau di akhir kata, misalnya (رُؤْيَةُ = *ru'yah*), فُقَهَاء(=*fuqahā'*).

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii
PEDOMAN TRANSLITERASI iv

1 | PENDAHULUAN - 1
- A. Latar Belakang Masalah - 1
- B. Rumusan Masalah - 5
- C. Tujuan Penelitian - 6
- D. Kegunaan dan Manfaat Penelitian - 6
- E. Tinjauan Pustaka - 6
- F. Kerangka Teori - 7
- G. Metodologi Penelitian - 9
- H. Sistematika Penulisan - 10

2 | TASAWUF FALSAFI: SEJARAH DAN PROBLEM TRANSMISI DI DUNIA ISLAM - 11
- A. Latar Belakang Historis kemunculan Tasawuf Falsafi - 11
  Genealogi dan Sejarah Pemikiran Tasawuf Falsafi - 14
- B. Perkembangan Tasawuf Falsafi di Dunia Islam dan Usaha Kompromis Integratif Dengan Tasawuf Sunni - 28
- C. Perkembangan Tasawuf - 31
  1. Periode Pembentukan - 32
  2. Periode Pengembangan - 34
  3. Periode Konsolidasi - 34
  4. Periode Falsafi - 35
  5. Periode Pemurnian - 36
- D. Beberapa Pandangan Tasawuf yang Diperdebatkan Antara Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni - 37
- E. Transmisi Tasawuf di Nusantara - 39

3 | FAHAM WUJUDIYAH HAMZAH FANSURI DALAM KITAB AL-MUNTAHI - 59
- A. Faham Wujudiyah - 59

B. Biografi Hamzah Fansuri - 59
C. Kondisi Sosial Politik Hamzah Fansuri - 63
D. Telaah Faham Wujudiyah dalam Kitab al-Muntahi Karya Hamzah Fansuri - 67

4 | PERBANDINGAN PENAFSIRAN WUJUDIYAH ANTARA HAMZAH FANSURI DAN PARA SUFI LAINNYA - 93
A. Definisi Wujudiyah - 93
B. Wujudiyah Menurut Hamzah Fansuri - 94
C. Wujudiyah Menurut Syams al-Din Al-Sumatrani - 101
D. Wujudiyah Menurut Nur al-Din Al-Raniri - 107
E. Wujudiyah Menurut 'Abd al-Rauf al-Sinkili - 112
F. Wujudiyah Menurut Abd Shamad al-Palimbani - 117

5 | KESIMPULAN - 123

DAFTAR PUSTAKA - 125

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tasawuf di Indonesia beserta tokohnya sangatlah menarik untuk di teliti, sebab tasawuf di Indonesia mengalami sebuah dialektika yang panjang, terutama antara tasawuf falsafi yang dipelopori oleh Hamzah Fansuri dengan tasawuf sunni (akhlaki) yang dipelopori oleh Nur al-Din al-Raniri.

Selama ini, penelitian tasawuf di Indonesia cenderung mengungkapkan varian tasawuf yang bertendensi pada tasawuf sunni (akhlaki) yang dinisbatkan kepada Nur al-Din al-Raniri atau yang lainnya, sementara varian tasawuf yang bertendensi pada tasawuf falsafi lebih dikesampingkan, hal ini dikarenakan adanya anggapan dari masyarakat bahwa tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang 'sesat' di tambah lagi adanya 'serangan' dari ulama lain yang tidak sependapat dengan gagasan tasawuf falsafi.

Perkembangan tasawuf falsafi di Indonesia tidak mencatat keberhasilan yang berkelanjutan karena para ulama terdahulu dalam dakwah mereka berkiblat kepada tasawuf sunni (akhlaki).[1]

Salah satu yang menulis tentang karya Hamzah Fansuri adalah Abdul Hadi W.M., dengan judul *'Hamzah Fansuri-Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya'*, dan dalam petikan salah satu tulisannya, bahwa: "Syekh Hamzah Fansuri adalah seorang cendekiawan, ulama tasawuf, sastrawan, dan budayawan terkemuka yang diperkirakan hidup antara pertengahan abad ke-16 sampai awal abad ke-17".[2]

Nama gelar yang tercantum di belakang namanya memperlihatkan bahwa ahli puisi dan ilmu suluk ini berasal dari Fansur, sebutan orang-orang Arab terhadap Barus, sebuah kota kecil di pantai barat Sumatra yang terletak antara kota Sibolga dan Singkel. Sampai abad ke-16 kota ini merupakan pelabuhan dagang penting yang dikunjungi para saudagar dan musafir dari negeri-negeri jauh.

Sayangnya bukti-bukti tertulis yang menyatakan kapan sebenarnya Hamzah Fansuri lahir dan wafat, dimana dilahirkan dan dimana pula jasadnya dimakamkan tidak kita jumpai sampai sekarang.[3]

---

1 Alwi Shihab, *Akar Tasawuf Di Indonesia* (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), h. 137.

2 Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri-Risalah Tasawuf Dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 9.

3 Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri-Risalah Tasawuf Dan Puisi-Puisinya*, h. 13.

Di bidang kebahasaan pula sumbangan Hamzah Fansuri sukar untuk diingkari. *Pertama*, sebagai penulis kitab pertama di dalam bahasa Melayu, Hamzah Fansuri telah berhasil mengangkat martabat bahasa Melayu dari sekedar lingua franca menjadi suatu bahasa intelektual dan ekspresi keilmuan yang tinggi dan modern. Dengan demikian kedudukan bahasa Melayu di bidang penyebaran ilmu dan persuratan menjadi sangat penting dan mengungguli bahasa-bahasa Indonesia yang lain, termasuk bahasa Jawa yang sebelumnya telah jauh lebih berkembang. *Kedua*, jika kita membaca syair-syair dan risalah-risalah tasawuf Hamzah Fansuri, akan tampak betapa besarnya jasa Hamzah Fansuri dalam proses Islamisasi bahasa Melayu, dan Islamisasi bahasa adalah sama dengan Islamisasi pemikiran dan kebudayaan.

Di bidang filsafat, ilmu tafsir dan telaah sastra Hamzah Fansuri telah pula mempelopori penerapan metode takwil atau hermeneutika keruhanian, kepiawaian Hamzah Fansuri di bidang hermeneutika terlihat di dalam *Asrar al-'Arifin* (rahasia ahli makrifat), sebuah risalah tasawuf klasik paling berbobot yang pernah dihasilkan oleh ahli tasawuf Indonesia, disitu Hamzah Fansuri memberi tafsir dan takwil atas puisinya sendiri, dengan analisis yang tajam dan dengan landasan pengetahuan yang luas mencakup metafisika, teologi, logika, epistemologi dan estetika. *Asrar al-'Arifin* bukan saja merupakan salah satu risalah tasawuf paling orisinal yang pernah ditulis di dalam bahasa Melayu, tetapi juga merupakan kitab keagamaan klasik yang paling jernih dan cemerlang bahasanya dengan memberi takwil terhadap syair-syairnya sendiri, Hamzah Fansuri berhasil menyusun sebuah risalah tasawuf yang dalam isinya dan luas cakrawala permasalahannya.[4]

Penyebaran agama Islam di Asia Tenggara memainkan peranan dan paradigma yang sangat strategi dalam wacana intelektual Islam di abad modern, dengan ciri khasnya yang berbeda dengan kawasan Timur Tengah, termasuk Indonesia.[5]

Dalam perkembangan tasawuf di Indonesia, tasawuf dianggap sebagai faktor penting bagi tersebarnya Islam secara luas di tempat tersebut, memang tidak ditemukan satu referensi pun yang mengasumsikan bahwa para da'i mengklaim diri sebagai pengikut aliran tertentu selain mengaku sebagai orang-orang yang berjuang mengajak ke jalan Allah.

Di Indonesia terdapat tokoh tasawuf yang sangat terkenal yaitu Hamzah Fansuri, dan juga diakui sebagai salah seorang pujangga Islam yang sangat populer di zamannya (Abad 16 dan 17) yang menganut tarekat Qadiriyah,[6] sehingga kini namanya menghiasi lembaran-lembaran sejarah kesusasteraan Melayu dan Indonesia. Namanya tercatat sebagai tokoh besar dalam perkembangan Islam di Indonesia dari abadnya hingga ke abad kini.

---

4 Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri-Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, h. 17.

5 Mastuki, *Intelektualisme Pesantren, Potret Tokoh Dun Cakrawala Pemikiran Di Era Pertumbuhan Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), h. 1.

6 Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 183.

Hamzah Fansuri, selain sebagai penyair atau pujangga, juga merupakan salah satu tokoh sufi. Hampir semua penulis sejarah Islam mencatat bahwa Hamzah Fansuri dan muridnya yang bernama Syamsuddin Sumatrani adalah tokoh sufi yang sefaham dengan al-Hallaj, faham hulul, ittihad, mahabbah dan lain-lain. Dikarenakan paham kesufianya tersebut, maka Syekh dari Aceh ini banyak mendapatkan kritik dan perlawanan dari golongan yang tidak sepaham dengannya.[7]

Hamzah Fansuri merupakan orang alim yang tinggal di Aceh dan terkenal dengan ajaran tasawuf *wujudiyah*-nya, atau yang biasa dikenal dengan *Wahdah al- Wujud*. Hamzah Fansuri merupakan orang pertama yang memelopori pengembangan sastra Melayu di Indonesia dengan aliran tasawuf *wujudiyah* yang diaplikasikan dalam kehidupan dan dipaparkan dengan lirik sastra Melayu.

Hamzah Fansuri termasuk orang yang sangat senang mencari ilmu, terutama ilmu agama, terlebih lagi ilmu tasawuf. Untuk itu, ia tidak segan-segan bepergian jauh dalam waktu lama untuk tujuan itu. Namun, perjalanannya tidak hanya untuk mencari ilmu pengetahuan tetapi juga untuk kepentingan agama, terutama berkaitan dengan ajaran tasawuf yang dianutnya. Hamzah Fansuri dapat dianggap sebagai tokoh tasawuf dari Aceh yang membawa faham *Wujudiah*. Ajaran Hamzah Fansuri ini banyak bersumber dari pemikiran Ibnu 'Arabi. Ajaran *Wahdah al- Wujud* adalah ajaran yang meyakini bahwa Tuhan dapat bersatu dengan makhluknya atau serupa dengan pengertian pantheisme. Jasanya yang paling menonjol dalam bidang pendidikan adalah usahanya memperkaya bahasa Melayu menjadi bahasa ilmu pengetahuan yang tidak kalah dengan bahasa-bahasa lain. Oleh karena itu, Hamzah Fansuri dianggap sebagai perintis penggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa ilmu pengetahuan yang hingga kini semakin berkembang pesat.

Adapun pemikiran dan Ajaran Tasawuf Hamzah Fansuri yang paling fenomenal adalah ajaran *Wahdah al- Wujud* atau *Wujudiyah* di Indonesia,[8] termasuk pula kitab al-Muntahi, al-Muntahi merupakan karya yang paling ringkas tetapi mendalam, kitab ini secara garis besar membicarakan tiga persoalan:[9]

Pertama, tentang kejadian alam semesta sebagai panggung manifestasi Tuhan dan kemahakuasaan-Nya.

Kedua, tentang bagaimana Tuhan memanifestasikan Diri-Nya dan bagaimana alam semesta dipandang dari sudut pemikiran ahli-ahli ma'rifat, serta mengenai sebab pertama (*causa prima*) segala kejadian.

Ketiga, tentang bagaimana seseorang dapat kembali keasalnya, yakni keadaan "*kanz makhfi*" (perbendaharaan yang tersembunyi), yakni ketika Tuhan -menurut hadits qudsi- berfirman, *'Kuntu kanzan makhfiyan, wa ahbabtu an u'rofa...* (*Aku*

7 Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri-Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, h. 15.

8 Yunasril Ali. *Manusia Citra Ilahi,*(Jakarta, Paramadina, 1997) h. 183.

9 Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 157.

perbendahraan tersembunyi, aku cinta untuk dikenal, maka aku mencipta)'.

Dan kitab inilah yang menjadi penyebab Nur al-Din al-Raniri mengkafirkan Hamzah Fansuri.[10]

Simuh, pakar *mistik kejawen* asal Yogyakarta, menyebutnya sebagai sufi yang banyak terpengaruh oleh ajaran *Wujudiyah* Ibn 'Arabi dan al-Jili.[11]

Dalam pandangan Ibn 'Arabi bahwa hakikat wujud ini adalah satu pada esensinya dan banyak pada sifat dan namanya.[12]

Sebagai seorang ahli tasawuf, Hamzah Fansuri mengaitkan dirinya dengan ajaran para sufi Arab dan Persia sebelum abad ke-16, Bayazid dan Al-Hallaj merupakan tokoh idola Hamzah Fansuri didalam cinta ('isyq) dan makrifat, di pihak lain Hamzah Fansuri sering mengutip pernyataan dan syair-syair ibn 'Arabi serta 'Iraqi untuk menopang pemikiran kesufiannya. Dibagian lain, khususnya didalam puisi-puisinya, Hamzah Fansuri banyak mendapat ilham dari karya 'Attar yaitu Mantiq Al-Thayr (Musyawarah Burung), karya 'Iraqi Lama'at dan karya Jami' Lawa'ih. Selain Ibn 'Arabi pemikir sufi yang banyak memberi warna kepada pemikiran *wujudiyah* Hamzah Fansuri ialah Fakhruddin Iraqi.

'Iraqi (w.1289) adalah seorang sufi dari Kamajan, Persia yang pernah lama tinggal di Multan (masuk wilayah Pekistan). Dia adalah murid Sadruddin Qunawi (w.1274), seorang penafsir ulung ajaran Ibn-'Arabi yang hidup sezaman dan satu kota dengan Jalaluddin Rumi (w.1273) di Konya, Turki. Walaupun pemikiran *Wahdah al-Wujud* telah berakar lama di dalam pemikiran para sufi sebelum abad ke-13 seperti al-Hallaj, Ibn 'Arabi, namun pemakaian istilah *Wahdatul Wujud* sebagaimana kita kenal sekarang ini bukan berasal dari Ibn 'Arabi, istilah tersebut mula-mula dikemukakan oleh Qunawi setelah melakukan tafsir yang mendalam atas karya-karya ibn 'Arabi.[13]

Istilah *Wahdah al-Wujud* dikemukakan untuk menyatakan bahwa keesaan Tuhan (*Tauhid*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya di alam fenomena (*'Alam al-khalq*). Tuhan sebagai Dzat mutlak satu-satunya didalam keesaan-Nya memang tanpa sekutu dan bandingan, karenanya Tuhan adalah transenden (*tanzih*). Tetapi karena Dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya diseluruh alam semesta dan didalam diri manusia, maka dia memiliki kehadiran spiritual di alam kejadian. Kalau tidak demikian maka Dia bukan yang Dhahir dan yang Batin, sebagaimana al-Qur'an mengatakan, dan

10 Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri, h. 157*.

11 Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 1996), h. 52.

12 Ahmad Daudy, *Allah Dan Manusia* (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 230.

13 Miftah Arifin, *Wujudiyah Di Nusantara: Kontinuitas & Perubahan* (Jember: STAIN Jember Press, 2015), h. 13.

kehadiran-Nya kepada manusia lebih dekat dari urat leher manusia sendiri. Karena manifestasi pengetahuan dan penampakan Dhohir dan batin, maka disamping transenden Dia juga immanen(tashbih). Dasar-dasar *Wahdah al-Wujud* semacam inilah yang dikembangkan Iraqi, dia memadukan ajaran Ibn 'Arabi dengan ajaran Ahmad Al-Ghazali (w.1126) yang merupakan adik kandung Imam Al-Ghazali, begitu juga ulama' Indonesia yaitu Hamzah Fansuri yang telah menulis kitab Al-Muntahi juga punya pandangan yang sama dengan Iraqi. Para sufi menemukan dasar pandangannya, selain didalam beberapa ayat Al-Qur'an juga didalam hadits Qudsi, misalnya hadits yang menyatakan, *'Aku pembendaharaan tersembunyi, Aku cinta untuk dikenal, maka Aku mencipta dan dengan demikian Aku dikenal'.*[14]

Ilmu tasawuf memperkenalkan satu pendekatan keagamaan yang dikenali sebagai pencapaian ilmu melalui kasyf atau intuisi dengan melaksanakan amalan zikir dan cinta kepada Tuhan, mempertingkatkan pencapaian kerohanian dengan melalui tahap-tahap tertentu. *Wahdah al-Wujud* menekankan hakikat kewujudan manusia atau makhluk sebenarnya bermula daripada Allah dan kebebasan manusia terletak pada mutlak Allah, dan sesungguhnya manusia hanya sebagai tempat penampakan-Nya.[15]

Dengan demikian, penelitian ini sangat penting, sebab akan memaparkan konsep *Wujudiah* dengan menganalisis kitab al-Muntahi karangan Hamzah Fansuri sebagai wujud kontekstualisasi ajaran *Wujudiah*, dan kitab yang membahas tentang pemikiran konsep *Wahdah al-Wujud* oleh pengarang lain sudah banyak dikaji, seperti kitabnya al-'Arabi, Syuhrowardi al-Maktul dan juga yang lainnya. Sementara kitab al-Muntahi sangat jarang dikaji bahkan awam bagi masyarakat pada umumnya, bahkan di Indonesia juga jarang yang mengkaji kitab tersebut, padahal kitab al-Muntahi adalah kitab yang di karangan oleh Ulama' Indonesia, yaitu Hamzah Fansuri.

B. Rumusan Masalah

Dari paparan latar belakang di atas, maka penulis akan membatasi kajian ini pada kitab al-Muntahi, yang berisi tentang kajian tasawuf yang berorientasi pada tasawuf falsafi, terutama tentang faham *Wahdah al- Wujud* yang menjadi polemik perdebatan bahkan atas dasar kitab inilah Nur al-Din al-Raniri mengkafirkan Hamzah Fansuri.[16]

Dengan demikian penulis memberikan rumusan masalah sebagai berikut :

---

14 Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri, h. 157*.

15 Muhammad bin Ibrahim, *Sarh Al-Hikam, Juz 1* (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kitab al-Arabiyyah, t.th.), h. 3.

16 Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri, h. 157*.

1. Bagaimana karakteristik konsep tasawuf *Wujudiyah* menurut Hamzah Fansuri dalam kitab al-Muntahi.
2. Bagaimana perbedaan penafsiran Hamzah Fansuri terhadap *Wujudiyah* dengan Ulama yang lain.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian tentang konsep pemikiran tasawuf Indonesia ini bertujuan untuk menghasilkan beberapa capaian sebagai berikut:

Pertama, untuk mengetahui karakteristik konsep tasawuf *Wujudiyah* menurut Hamzah Fansuri dalam kitab al-Muntahi.

Kedua, untuk mengetahui perbedaan penafsiran Hamzah Fansuri terhadap *Wujudiyah* dengan Ulama yang lain.

D. Kegunaan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki nilai guna, baik kegunaan secara akademis maupun praktis, terutama :

3. Pengembangan ilmu tasawuf terutama tasawuf falsafi, sehingga nantinya akan ada pemahaman tentang konsep tasawuf falsafi yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri.
4. Akan memberi kontribusi pengetahuan dalam memahami konsep pemikiran tasawuf dari seorang ulama Indonesia dengan menggunakan sumber primer berupa kitab al-Muntahi yang merupakan karangan Hamzah Fansuri.
5. Memberi pemahaman konsep *Wujudiyah* dari Hamzah Fansuri dan juga ulama tasawuf yang lain.
6. Manfaat dari penelitian ini adalah untuk mengetahui konsep tasawuf yang diajarkan oleh Hamzah fansuri, terutama konsep *Wujudiyah* dari Hamzah Fansuri.

E. Tinjauan Pustaka

Ada beberapa penelitian terdahulu yang mempunyai relevansi dengan penelitian yang akan penulis lakukan terkait konsep pemikiran tasawuf Indonesia, diantaranya:

Syarifuddin yang berjudul *Memperdebat Wujudiyah Syeikh Hamzah Fansuri* (*Kajian Hermeneutik atas Karya Sastra Hamzah Fansuri*). Syarifuddin memang memaparkan sebuah perdebatan tentang konsep *Wujudiyah*-nya Syeikh Hamzah

Fansuri, akan tetapi tulisan ini tidak menyebutkan sumber kajian berupa kitab Al-Muntahi maupun kitab Syair perahu, sehingga tulisan ini susah dilacak sumber utama atau dasar anggapan bahwa Syeikh Hamzah Fansuri merupakan tokoh *Wujudiyah* Indonesia.

Muhammad Afif Anshori dengan karyanya yang berjudul *Kontestasi Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi di Indonesia*, ketika mengutip kajian Wujudiyah-nya Syeikh Hamzah Fansuri hanya mengutip dari kitab *Asrar al-'Arifîn*, dimana Syeikh Hamzah Fansuri membedakan antara pandangan ulama Syariat dengan ahl al-suluk tentang wujud Allah, Ia menolak pendapat ulama Syari'ah yang membuat pemisahan antara Zat Allah dengan wujud Allah, yang diibaratkan matahari dengan sinarnya: matahari adalah sesuatu, dan sinar adalah sesuatu yang lain.

Dan saat pengutipan nama kitab *Asrar al-'Arifîn* Muhammad Afif Anshori juga tidak langsung dari sumber aslinya, data yang digunakan adalah data sekunder dari Al-Attas, *The Mysticism, 3-13; A. Hasymy, Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (*Jakarta: Beuna, 1983*)*, 195-197.*

Kautsar Azhari Noer dengan karyanya yang berjudul *Wahdah al-Wujud dalam perdebatan,* meskipun didalam buku ini banyak pemikiran dan ulasan tentang konsep *Wahdah al-Wujud* juga tanggapan bagi yang setuju maupun tidak setuju, tetapi yang di ungkap hanya pemikiran Ibn al-'Arabi saja, sementara tokoh lain tidak disebut, termasuk Hamzah Fansuri yang merupakan tokoh dari Indonesia.

Abdul Hadi W.M. dengan karyanya *Hamzah Fansuri: Risalah tasawuf dan puisi-puisinya,* didalam buku ini, Abdul Hadi W.M. banyak memaparkan risalah tasawuf yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri dan juga menyampaikan karya-karya puisinya, akan tetapi dalam buku ini tidak mengkaji isi kitab al-Muntahi, dan isi kitab inilah yang akan dikaji oleh penulis.

Muhammad Nur dengan karyanya *Wahdah al-Wujud Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* membahas tentang *Wahdah al-Wujud* dan Filsafat Wujud dengan cara membandingkan kedua term tersebut, akan tetapi dalam ulasannya lebih banyak menampilkan analisis tentang filsafat wujud dibandingkan dengan Wahdah al-Wujud, dan Wahdah al-Wujud yang diulas hanya sebatas konsep dari Ibn 'Arabi, sedangkan konsep Wahdah al-Wujud sangat banyak tokoh yang membahasnya termasuk ulama Nusantara seperti Hamzah Fansuri.

F. Kerangka Teori

Penelitian ini akan menggunakan pendekatan semiotik melalui pembacaan hermeneutik, dimana hermenetik menurut pandangan kritik sastra ialah Sebuah metode untuk memahami teks yang diuraikan dan diperuntukkan bagi penelaahan teks karya sastra, hermeneutik cocok untuk membaca karya sastra karena dalam kajian sastra, apapun bentuknya pasti berkaitan dengan suatu aktivitas yakni interpretasi (penafsiran).

Sedangkan dalam filologi, Fathurahman mengatakan bahwa alat utama untuk menggali dan mengkaji naskah tersebut adalah filologi, meskipun dalam praktiknya diperlukan juga pisau-pisau ilmu lain, terutama untuk membunyikan konteks dari teks yang dikajinya.[17]

Karya sastra dalam pandangan hermeneutik ialah sebagai objek yang perlu di interprestasikan oleh subjek (hermeneutik). Subjek dan objek tersebut adalah term-term yang korelatif atau saling bertransformasi satu sama lain yang sifatnya merupakan hubungan timbal balik.

Pendekatan hermeneutik merupakan suatu cara untuk memahami agama (teks kitab suci). Pendekatan ini dianggap tepat dalam memahami karya sastra dengan pertimbangan bahwa diantara karya tulis, yang paling dekat dengan agama adalah karya sastra. Bahkan pada tahap tertentu, teks agama sama dengan teks karya sastra.

Metode penerapannya Menurut Paul Ricoeur perlu dilakukannya distansiasi atas dunia teks (objek) dan apropriasi atau pemahaman diri. Dengan perkataan lain, jika teks (objek) dipahami melalui analisis relasi antar unsurnya (struktural), maka bidang-bidang lain yang belum tersentuh bisa dipahami melalui bidang-bidang ilmu dan metode lain yang relevan dan memungkinkan. Agar lebih jelas, konsep dan cara kerja metode dan pendekatan yang telah diuraikan di atas dalam kaitannya dengan karya seni sebagai subjek penelitian sebagai berikut:[18]

a. Mula-mula teks (seni) ditempatkan sebagai objek yang diteliti sekaligus sebagai subjek atau pusat yang otonom. Karya seni diposisikan sebagai fakta ontologi.
b. Selanjutnya, karya seni sebagai fakta ontologi dipahami dengan cara mengobjektivasi strukturnya. Di sini analisis struktural menempati posisi penting.
c. Pada tahap berikutnya, pemahaman semakin meluas ketika masuk pada lapis simbolisasi. Hal ini terjadi sebab di sini tafsir telah melampaui batas struktur.
d. Kode-kode simbolik yang ditafsirkan tentu saja membutuhkan hal-hal yang bersifat referensial menyangkut proses kreatif seniman dan faktor-faktor yang berkaitan dengannya.
e. Kode simbolik yang dipancarkan teks dan dikaitkan dengan berbagai persoalan di luar dirinya menuntut disiplin ilmu lain untuk melengkapi tafsir.

17 Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori Dan Metode* (Jakarta: Kencana, 2017), h. 1.

18 Abdul Wachid, 'Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur Dalam Memahami Teks-Teks Seni', *Imaji*, 4.2 (2006), h. 216.

f. Menurut Paul Ricoeur, hermeneutika merupakan sebuah cara untuk memahami teks yang pada akhirnya ujung dari proses itu adalah ditemukannya makna atau pesan. Dari skema tersebut tampak bahwa makna dan pesan dalam tafsir hermeneutik berada pada wilayah yang paling luas dan paling berjauhan dengan teks (karya seni sebagai fakta ontologisnya), tetapi tetap berada di dalam horizon yang dipancarkan teks.[19]

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Ditinjau dari segi data, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang menghasilkan data deskriptif, sehingga secara umum memerlukan metode deskriptif analisis dengan langkah-langkah sebagai berikut:

a. Mendeskripsikan gagasan primer yang menjadi obyek penelitian
b. Membahas gagasan primer tersebut, yang pada hakikatnya memberikan penafsiran penulis terhadap gagasan yang telah dideskripsikan
c. Melakukan kritik terhadap gagasan primer yang telah ditafsirkan
g. Melakukan *'studi analisis'* yaitu studi terhadap serangkaian gagasan primer dalam bentuk perbandingan, hubungan, pengembangan model rasioanal, dan penulisan historis
d. Menyimpulkan hasil penelitian.[20]

2. Sumber Data

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*) dengan obyek kajian pemikiran ulama Indonesia tentang *Wahdatul Wujud* yang berafiliasi pada konsep tasawuf falsafi. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab al-Muntahi yang sudah ditulis ulang di Leiden, dengan nomor 7291 (III) dalam bentuk PDF dan kemudian di cetak.

Sedangkan sumber data sekunder dalam penelitian ini digunakan untuk membantu menjawab permasalahan dalam penelitian ini mencakup karya tasawuf ulama baik dari Indonesia maupun diluar Indonesia yang memiliki muatan tasawuf, baik yang sepaham maupun yang tidak sepaham dengan Hamzah Fansuri,

---

19 Ukonpurkonudin, 'Teori Hermeneutik Dalam Karya Sastra', https://www.kompasiana.com/ukonpurkonudin/5500e4c5a33311c271512027/ teori-hermeneutik-dalam-karya-sastra (diakses pada 14 Maret 2018 pukul 23.10).

20 Jujun S. Suriasumantri, *"Penulisan Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan"*, dalam M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penulisan Agama Islam: Tinjauan antar Disiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), h. 85.

seperti kitab *as-Sarh al-Hikam*, kitab *Risalah al-Qusyairiyah*, buku Acehnologi, buku Hamzah Fansuri; *penyair sufi Aceh*, buku Manusia Citra Ilahi dan lain-lain.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, kegiatan pengumpulan data mengunakan teknik mengumpulkan data dari bermacam-macam bahan yang terdapat diruang kepustakaan,[21] seperti *kitab kuning,* naskah, buku, dokumen, terutama karya-karya Hamzah Fansuri seperti syair perahu, syair unggas serta yang lainya.

4. Sistematika Penulisan

Pembahasan dalam penelitian ini terdiri atas lima bab. Bab pertama adalah pendahuluan yang menguraikan tentang latar belakang dan alasan pemilihan tema pembahasan. Secara akademis, penelitian ini penting dilakukan untuk mengetahui konsep pemikiran tasawuf *Wujudiyah* yang terdapat dalam kitab al-Muntahi karangan Hamzah fansuri. Bab ini pula akan menjelaskan langkah metodologis untuk menjawab uraian masalah penelitian yang akan dilakukan.

Bab dua akan mendiskripsikan gambaran umum tentang latar belakang sejarah tasawuf falsafi dari pembentukan rumusan dalam konsep bertasawuf sampai pada persebaran bertasawuf *falsafi* di dunia Islam. Pada bab ini pula dijelaskan tentang beberapa problem yang dihadapi, sehingga tasawuf *falsafi* tidak semasif ajaran tasawuf *Sunni* di dunia Islam. Dan pada bab ini pula akan menjabarkan sejarah kelam polemik antara tasawuf *falsafi* dan Tasawuf *Sunni* dalam kontestasi cara bertasawuf di dunia Islam.

Bab tiga merupakan deskripsi ketokohan dari Hamzah fansuri baik biografi maupun karya-karyanya, pada bab ini pula akan di sajikan kondisi sosial politik dan telaah terhadap faham *Wujudiyah*.

Bab empat pada penelitian ini akan membahas tentang perbandingan penafsiran *Wujudiyah* dengan Ulama lain yang berada di Nusantara, seperti Nur al-Din al-Raniri, Syams al-Din al-Sumatrani, Abd al-Rauf al-Sinkili maupun ‘Abd. Shamad al-Palimbani.

Bab lima merupakan penutup berupa kesimpulan sebagai jawaban atas permasalahan dalam penelitian ini yaitu konsep *Wujudiyah* dari Hamzah Fansuri.

---

21 Koentjaraningrat, 1983:420, dalam Mastuki, dkk, *Pedoman Penulisan Tesis Pascasarjana Program Magister STAINU* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2016), h.20.

TASAWUF FALSAFI: SEJARAH DAN PROBLEM TRANSMISI DI DUNIA ISLAM

A. Latar Belakang Historis kemunculan Tasawuf Falsafi

Tasawuf di dunia Islam masih menjadi misteri yang menyimpan banyak rahasia. Salah stau dari sekian banyak rahasia itu adalah konsep *Wahdah al-Wujud*. Konsep yang lahir dari pengembaraan spiritual paling personal ini pertama kali diperkenalkan (melalui uraian bukan terminologi) di dunia pemikiran Islam oleh Ibn 'Arabi. Kemudian melalui murid-muridnya dan para penafsir awal karya Ibn 'Arabi mempertegas asas pemikiran Shaikh al-Akbar tersebut. Namun karena sifatnya yang gnostik dan personal, tasawuf tidak saja menyuguhkan informasi yang Ilahi, tetapi juga melahirkan kontroversial dikalangan pemikir Islam.[1]

Di kalangan orang-orang yang fiqih oriented, konsep *Wahdah al-Wujud* bahkan dituduh sebagai ajaran sesat yang tidak memiliki pijakan rasional yang argumentatif dalam kebudayaan Islam. Oleh karena itu, tasawuf selain dipenuhi dengan *the devine wisdom* juga diwarnai dengan darah Syuhada: sejak Al-Hallaj yang syahid di tangan algojo, Suhrowardi Al-Maqtul yang berakhir di tiang gantungan hingga Ibn 'Arabi yang dituduh kafir. Tidak mengherankan bila potret buram itu semakin menempatkan tasawuf sebagai disiplin ilmu yang diselimuti teka-teki. Namun, ruang teka-teki itu pula yang menjadikan konsep *Wahdah al-Wujud* tidak pernah surut untuk diperbincangkan, dianalisis, dan juga diteliti.[2]

Menurut At-Taftahzani, tasawuf falsafi mulai muncul dengan jelas dalam khazanah islam sejak abad VI (keenam) Hijriah, meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian. Sejak abad ini tasawuf falsafi terus hidup dan semakin berkembang, terutama dikalangan para sufi yang juga filsuf sampai menjelang akhir-akhir ini.[3]

Terminologi falsafi tersebut berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat yang

---

1 Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012), h. XI.

2 Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujud Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra,* h. XI.

3 Rosihon Anwar and M. Sholihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2008).

telah mempengaruhi para tokohnya.[4] Gaya pengungkapannya sesuai dengan bahasa filsafat yang terkadang sulit dimengerti jika tidak memahami secara sungguh-sungguh. Sehingga tasawuf falsafi tidak dapat dikategorikan sebagai tasawuf yang murni.

Adanya perbedaan latar belakang tokoh tasawuf falsafi tersebut, sangat memungkinkan adanya pemaduan antara ajaran tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf ini, sehingga secara tidak langsung telah membuat ajaran-ajaran tasawuf falsafi bercampur dengan sejumlah ajaran filsafat di luar Islam, seperti Yunani, Persia, India, dan agama Nashrani. Akan tetapi, orisinalitas sebagai tasawuf tetap tidak berubah.

Menurut Ibnu Al-Jauzi dan Ibnu Khaldun, secara garis besar kehidupan kerohanian dalam Islam terbagi menjadi dua, yaitu *zuhud* dan *tasawuf*. Diakui, bahwa keduanya merupakan istilah baru, sebab belum ada pada masa nabi Muhammad dan tidak terdapat dalam al-Qur'an, kecuali zuhud yang disebut sekali dalam surah Yusuf ayat 20.[5]

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional.[6] Berbeda dengan tasawuf akhlaqi, tasawuf falsafi menggunakan terminologi filsafat dalam pengungkapannya.[7] Tasawuf falsafi tidak bisa hanya dipandang sebagai filsafat murni karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*dzauq*), tetapi tidak dapat pula dikategorikan sebagai tasawuf dalam pengertian yang murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa filsafat.[8]

Tasawuf falsafi ini mulai muncul dengan jelas dalam khazanah Islam sejak abad VI H., meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian. Pada abad ini tasawuf Falsafi terus hidup dan berkembang terutama dikalangan para sufi yang juga filsuf sampai masa menjelang akhir-akhir ini.[9]

Ajaran dan metode tasawuf falsafi bukanlah berdasarkan pada filsafat yang harus ada aspek rasionalitas ataupun empiris. Karena tasawuf falsafi didasarkan pada rasa (*dzauq*). Dalam ranah keilmuan islam, ungkapan-ungkapan dengan bahasa filsafat dinamakan *Syatahiyyat*, yakni suatu ungkapan yang sulit difahami dan banyak menimbulkan kesalahpahaman pihak luar sehingga dapat menimbulkan banyak tragedi.

Dari tinjauan mujahadah dan intuisi yang dihasilkan darinya seperti *maqom*

4 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: AMZAH, 2012).

5 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 87.

6 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 264.

7 Totok Jumantoro and Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Jakarta: AMZAH, 2012), h. 263.

8 Jumantoro dan Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, h. 263.

9 Samsul Munir Amin, Ilmu Tasawuf, h. 264.

(tingkatan) dan *ahwal* (kondisi), merupakan titik temu antara mereka dengan sufi-sufi lainnya sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Khaldun: *'Sesuatu yang tidak dipersoalkan oleh seseorangpun, intuisi mereka dalam tasawuf adalah benar, dan menghasilkan sebuah kebahagiaan'*.[10]

Wujudiyah sebagai sebuah doktrin dan ajaran, dalam sejarahnya senantiasa menimbulkan polemik. Meskipun sebagai sebuah konsep, ia baru *established* (mapan) setelah ibn 'Arabi, namun sebetulnya sebagai sebuah ajaran dan praktik tasawuf, ia telah ada jauh sebelum Ibn 'Arabi. Konsep *hulul* oleh Abu Mansur al-Hallaj (244/857-309/922), *ittihad* oleh Abu Yazid al-Busthami (w. 234/857) bisa dikategorikan sebagai embrio dari doktrin *Wujudiyah*. Kemunculan sufi falsafi seperti ini memang senantiasa relatif mendapat tekanan dan hambatan dari penentang tasawuf model ini dan juga dari orang-orang yang tidak sejalan dengan penganut sufi falsafi.[11]

Sebagai doktrin tasawuf, maka tasawuf model ini menimbulkan perbedaan pandangan, bagi orang yang toleran, maka tasawuf model ini dianggap sebagai sebuah penyelewengan sementara bagi Orang yang keras berpegang pada agama, tasawuf model ini dipandang sebagai kekufuran. Maka tidak jarang penganut tasawuf falsafi ini mendapat hinaan, ejekan, dan bahkan dicap telah keluar dari 'pagar' Islam alias murtad, dan dikucilkan serta jika perlu dibasmi, seperti yang dialami oleh Abu Mansur a1-Hallaj (244/857 - 309/922), 'Ain Qudat al-Hamadani (492/1099 - 525/1131), ataupun al-Suhrawardi (550/1155 - 587/ 1191).[12]

Dalam tasawuf falsafi atau yang sering disebut aliran *Wujudiyah*, terdapat pemikiran-pemikiran mengenai bersatunya Tuhan dengan makhluknya, setidaknya terdapat beberapa term yang telah masyhur yaitu:

1. *Hulul*, term ini merupakan salah satu konsep dalam tasawuf falsafi yang berimplikasi pada bersemayamnya sifat-sifat ketuhanan kedalam diri manusia, paham hulul ini disusun oleh al-Hallaj.

2. *Wahdah al-Wujud*, dapat diartikan sebagai penyatuan eksistensi atau penyatuan dzat, sehingga yang ada atau segala yang wujud adalah Tuhan.

3. *Ittihad*, kata ini berasal dari kata *wahd* atau *wahdah* yang berarti satu atau tunggal, jadi *ittihad* artinya bersatunya manusia dengan Tuhan, terminologi semacam ini berdasarkan keyakinan bahwa manusia adalah pancaran Nur Ilahi, tokoh pembawa faham *ittihad* adalah Abu Yazid al-Busthami.

---

10 Abu Wafa' Al-Ghanimi Al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Telaah Historis Dan Perkembangannya* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008).

11 Miftah Arifin, *Wujudiyah Di Nusantara: Kontinuitas & Perubahan* (Jember: STAIN Jember Press, 2015), h. 13.

12 Miftah Arifin, *Wujudiyah Di Nusantara: Kontinuitas & Perubahan*, h. 14.

Kaum sufi falsafi meyakini bahwa alam semesta hanyalah bayangan dan pembiasan dari zat Allah, semua yang ada adalah wujud Allah dan alam merupakan kenampakan Allah, oleh karena itu, dari aspek sumber pemikiran, tasawuf falsafi seringkali dianggap melakukan kesalahan, meskipun para tokohnya selalu mencoba menjustifikasi teori falsafinya dengan dalil al-Qur`an dan al-Hadits.

Genealogi dan Sejarah Pemikiran Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistik dengan visi rasional, tasawuf falsafi menggunakan terminologi filsafat dalam pengungkapannya, dan yang digunakan berasal dari macam-macam ajaran filsafat yang telah memengaruhi para tokohnya, namun orisinalitasnya sebagai tasawuf tidak hilang.Walaupun demikian, tasawuf Falsafi tidak dapat dipandang sebagai filsafat murni, karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*dzauq*). Selain itu, tasawuf ini tidak pula dapat dikategorikan pada tasawuf (yang murni) karena sering diungkapkan dengan bahasa filsafat.[13]

Tasawuf Falsafi ini mulai muncul dengan jelas dalam khazanah Islam sejak abad VI Hijriah, meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian, Pada abad ini tasawuf Falsafi terus hidup dan berkembang, terutama dikalangan para sufi yang juga filsuf sampai masa menjelang akhir-akhir ini.[14]

Pemaduan antara unsur tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi telah membuat ajaran tasawuf aliran ini bercampur dengan sejumlah ajaran filsafat diluar Islam, Meskipun demikian orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap terpelihara. Ciri umum dari aliran ini antara lain banyak ungkapan dan istilah yang digunakan samar-samar terkadang hanya dipahami oleh kalangan yang mendalami ajaran tasawuf jenis ini, sehingga tasawuf falsafi tidak dapat dipandang sebagai filsafat, karena ajaran dan metode didasarkan pada rasa (*dzauq*), begitu juga sebaliknya tidak dapat dikatagorikan kepada tasawuf dalam pengertian murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa filsafat.

Berkembangnya tasawuf sebagai latihan untuk merealisasikan kesucian batin dalam perjalanan menuju kedekatan dengan Allah, menarik perhatian para pemikir muslim yang berlatar belakang teologi dan filsafat. Dari kelompok inilah tampil sejumlah sufi yang filosofis atau filsuf yang sufis. Tasawuf mereka disebut tasawuf falsafi yaitu tasawuf yang kaya dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Ajaran filsafat yang paling banyak dipergunakan adalah emanasi Neo-Platonisme dalam semua variasinya.[15] Dikatakan falsafi sebab konteknya sudah memasuki wilayah ontologi (ilmu *kaun*), yaitu hubungan Allah dengan alam semesta. Dengan demikian

---

13 M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) , h. 51.

14 Rosihon Anwar, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 277.

15 A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Rajawali Press, 1997) , h. 141.

wajarlah jika jenis tasawuf ini berbicara masalah emanasi (*faidh*), inkarnasionisme (*hulul*), persatuan roh Tuhan dengan roh manusia (*ittihad*), dan keesaan (*wahdah*).[16]

Berdasarkan karakteristik itu, maka tasawuf falsafi memiliki objek tersendiri yang berbeda dengan tasawuf sunni. Menurut Ibnu Khaldun, dalam karyanya, Muqaddimah, menyimpulkan bahwa ada empat objek utama yang menjadi perhatian para sufi Falsafi, antara lain yaitu sebagai berikut.

Pertama, latihan rohaniah dengan rasa, intuisi, dan introspeksi diri. Mengenai latihan rohaniah, baik dengan tahapan (*maqam*), keadaan (*hal*), dan rasa (*dzauq*), para sufi Falsafi cenderung sependapat dengan para sufi Sunni sebab, masalah tersebut, menurut Ibnu Khaldun, merupakan sesuatu yang tidak dapat ditolak oleh siapa pun.

Kedua, iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam ghaib, seperti Sang Pencipta, sifat-sifat-Nya, *arsy*, *kursi,* malaikat, wahyu, kenabian, roh, dan hakikat realitas. Mengenai ilmunasi ini, para sufi Falsafi melakukan latihan rohaniah dengan mematikan kekuatan syahwat dan menggairahkan roh dengan jalan menggiatkan dzikir. Menurut mereka, dzikir membuat jiwa dapat memahami hakikat realitas.

Ketiga, peristiwa-peristiwa dalam alam yang berpengaruh terhadap sebagai bentuk kekeramatan.

Keempat, penciptaan ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar (*syatahiyyat*). Hal ini memunculkan reaksi masyarakat yang beragam, baik mengingkari, menyetujui, maupun menginterpretasikannya dengan interpretasi yang berbeda-beda, sehingga sangatlah wajar jika terjadi polemik di masyarakat.[17]

Demikian juga tasawuf falsafi juga memiliki karakteristik khusus yang membedakan dengan tasawuf lainnya, di antaranya sebagai berikut.

Pertama, tasawuf falsafi banyak mengonsepsikan pemahaman ajarannya dengan menggabungkan antara pemikiran rasional filosofis dan perasaan (*dzauq*). meskipun demikian, tasawuf jenis ini juga sering mendasarkan pemikirannya dengan mengambil sumber-sumber *naqliyyah,* tetapi dengan interpretasi dan ungkapan yang samar-samar serta sulit dipahami orang lain. Kalaupun dapat diinterpretasikan oleh orang lain, interpretasi itu cenderung kurang tepat dan lebih bersifat subyektif.

Kedua, seperti halnya tasawuf jenis lain, tasawuf Falsafi didasarkan pada latihan-latihan rohaniah (*riyadhah*), yang dimaksudkan sebagai peningkatan moral dan mencapai kebahagiaan.

Ketiga, tasawuf Falsafi memandang iluminasi sebagai metode untuk mengetahui berbagai hakikat realitas, yang menurut penganutnya dapat dicapai dengan *fana.*[18]

---

16 Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah Wal Jama'ah Dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1997) , h. 266.

17 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 267.

18 Damanhuri, *Akhlak Tasawuf* (Banda Aceh: PENA, 2010) , h. 130.

Keempat, para penganut tasawuf Falsafi ini selalu menyamarkan ungkapan-ungkapan tentang hakikat realitas dengan berbagai simbol atau terminologi.

Dalam beberapa segi, para sufi Fasafi ini melebihi para sufi Sunni. Hal itu disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama,* mereka adalah para penyusun teori yang baik tentang wujud, sebagaimana terlihat dalam karya-karya mereka. Dalam hal yang satu ini, mereka tidak menggunakan ungkapan-ungkapan *syatahiyyat.* Kedua, kelihaian mereka menggunakan simbol-simbol sehingga ajarannya tidak begitu saja dapat dipahami orang lain. *Ketiga,* kesiapan mereka yang sungguh-sungguh terhadap diri sendiri atau ilmu-ilmunya.[19]

Di dalam tasawuf falsafi metode pendekatannya berbeda dengan tasawuf sunni, kalau tasawuf sunni lebih mengedepankan segi praktis, sedangkan dalam konsep tasawuf falsafi lebih mengedepankan asas rasio dengan pendekatan filsafat, sehingga tasawuf falsafi sangat sulit diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari khususnya bagi orang awam.

Pemikiran Filsafat merasuki dan mempengaruhi pemikiran Islam secara umum, dan tasawuf secara khusus, pada abad VI dan VII H. Pada abad tersebut muncul mazhab *Wahdah al-Wujud* dalam bentuknya yang paripurna di tangan Sufi-Filosof Andalusia, Muhyiddin Ibn 'Arabi (wafat 628 H). Mazhab *Wahdah al-Wujud* tersebar dari Barat ke Timur oleh Ibn 'Arabi dan Ibnu Sab'in.[20]

a. Para Tokoh Tasawuf Falsafi

Para tokoh tasawuf falsafi didunia Islam sangat Banyak yang berpengaruh dimasyarakat, antara lain Ibn 'Arabi, Al-Jilli, Ibnu Sab'in dan Ibnu Masyarrah.

1) Ibn 'Arabi

a) Biografi Singkat Ibn 'Arabi

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Abdullah al-Tha'i al- Haitami. Dilahirkan pada tahun 560 H, di Murcia, Spanyol. Di Seville (Spanyol), ia mempelajari al-Qur'an, al-Hadits dan Fiqh kepada murid-murid ibn Hazm al-Zhahiri, Faqih terkenal Andalusia.[21] Setelah berusia tiga puluh tahun, ia berkelana ke berbagai kawasan Andalusia dan kawasan Islam bagian barat. Dua orang guru yang banyak mempengaruhinya adalah Abu Madyan al-Gauts al-Tilmisanri dan Yasmin Musyaniyah.[22] Ia pernah berjumpa dengan ibn Ruysd, filosof dan tabib istana Dinasti Barbar di Kordova.[23] Iapun

19 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf,* h. 267.

20 Abdul Fattah Sayyid Ahmad, *Tasawuf Antara Al-Ghazali & Ibnu Taimiyah* (Jakarta: KHALIFA, 2005) , h. 76.

21 Abu al-Wafa Al-Taftazani, *Madkhal Ila Al-Tashawwuf Al-Islami* (Bandung: Pustaka, 1979) , h. 201.

22 Yasmin Musyaniyah adalah seorang sufi dari kalangan perempuan, bahkan dia dikenal sebagai seorang wali perempuan, sebagaimana Rabi'ah Al-Adawiyyah.

23 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1975) , h. 272.

pernah mengunjungi al-Mariyyah yang menjadi pusat Madrasah ibn Masarrah, seorang sufi falsafi yang berpengaruh di Andalusia.

Sebagai anak pertama dan satu-satunya lelaki, kelahirannya jelas merupakan kebahagiaan besar bagi orang tuanya. Tujuh tahun pertama kehidupannya tampaknya dihabiskan ditengah konflik dan ketegangan lokal. Ayahnya bertugas sebagai tentara Ibn Mardanisy, penguasa lokal yang mendirikan kerajaan kecil untuk diri sendiri dengan bantuan tentara bayaran Kristen. Dalam tradisi Rodrigo Diaz, leluhurnya yang terkenal pada abad ke XI, Ibn Mardanisy berdiam di Murcia dan Valencia dan oleh orang-orang Kristen dijuluki 'Raja Serigala'. Dia bersekutu dengan raja-raja dari Castile dan Aragon dan selama 25 tahun membela kerajaannya melawan kekuatan baru dari al-Muwaḥḥidin, meskipun kekuasaannya semakin surut ketika Ibn 'Arabi lahir.[24]

Dinasti al-Muwaḥḥidin berasal dari suku-suku Berber dari pegunungan Atlas Maroko, pengikut dari pemimpin keagamaan Ibn Tumart, dan muncul pertama kalinya di tahun 1145 M. Menjelang tahun 1163 M mereka menyerbu Afrika Utara sampai Tripoli. Sepanjang 20 tahun sebelum kelahiran Ibn 'Arabi, al-Muwaḥḥidin telah membangkitkan dan merekonsolidasi persatuan muslim di Andalusia, membangun benteng pertahanan untuk melawan gangguan dari orang-orang Kristen di utara. Mereka menjadikan Sevilla sebagai ibukota lokal dan membangun stabilitas di seluruh daerah Afrika Utara.[25]

Pada tahun 1172 M Ibn Mardanisy wafat, dan berakhirlah perlawanan terhadap kekuasaan al-Muwaḥḥidin. Ayah Ibn 'Arabi bersama-sama dengan rombongan pengikut Ibn Mardanisy yang terkemuka, tampaknya mengalihkan kesetiaannya pada Sultan al-Muwaḥḥidin, Abu Ya'qub Yusuf I dan menjadi salah satu penasehat militernya. Pada tahun itu juga semua keluarganya pindah ke Sevilla, pusat kosmopolit yang ramai dan makmur, dan menjadi ibukota kerajaan al-Muwaḥḥidin di Spanyol. Program-program pembangunan baru yang dibiayai oleh Sultan, seperti memulihkan kembali sistem air Romawi kuno, membuat Sevilla menjadi kota utama di negeri ini. Kota ini menjadi titik temu antara berbagai ras dan kultur di mana penyanyi serta penyair bergaul dengan para filosof dan teolog, dan para wali berdampingan dengan para pendosa. Jadi, sejak usia 7 tahun Ibn 'Arabi tumbuh di lingkungan yang penuh dengan ide-ide penting pada masa itu, ilmu pengetahuan, agama dan filsafat.[26]

Ketika berusia 30 tahun, ia mulai berkelana ke berbagai kawasan Andalusia

---

24 Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud; Ajaran Dan Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi* (Jakarta: Muria Kencana, 2001) , h. 43.

25 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi; Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995) , h. 17.

26 Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī ,* terj. Tri Wibowo, h. 44.

dan kawasan Islam bagian barat. Di antara guru-gurunya tercatat nama-nama, seperti Abu Madyin Al-Ghauts Al-Talimsari dan Yasmin Musyaniyah. Keduanya banyak memengaruhi ajaran-ajaran Ibn 'Arabi.

Pada tahun 598 H (1201 M), Ibn 'Arabi meningalkan Spanyol karena situasi politik pada masa itu tidak menguntungkan baginya serta tasawuf yang dianutnya tidak disukai di kawasan itu. Barangkali dengan tujuan utama untuk ibadah haji, ia berangkat menuju kawasan timur. Mesir adalah negeri pertama yang ia singgahi untuk beberapa lama, tetapi ternyata di daerah itu aliran tasawufnya tidak diterima masyarakat. Oleh karena itu, ia melanjutkan pengembaraannya melalui Jerusalem dan menetap di Mekah untuk beberapa lama. Di kawasan itu ternyata ia diterima penguasa dan masyarakat dengan baik. Akan tetapi ia tidak menetap di kota suci tersebut, karena ternyata pengembaraan itu berakhir di Damaskus sebagai tempat menetapnya sampai ia meninggal tahun 638 H (1240 M) dan dimakamkan di kaki Gunung Qasiyun. la mempunyai dua orang anak. Pertama, namanya Sa'duddin yang dikenal sebagai penyair sufi. Kedua, Imaduddin. Mereka dimakamkan berdekatan dengan Ibnu Arabi.[27]

Ibn 'Arabi adalah penulis produktif. Menurut Browne, ada 500 judul karya tulis dan 90 judul di antaranya asli tulisan tangannya yang disimpan di perpustakaan Mesir. Di antara karya monumentalnya adalah *Al Futuhat Al-Makkiyyah* yang ditulis pada tahun 1201 M, tatkala ia sedang menunaikan ibadah haji dan juga *Fushush Al-Hikam*. Karya lainnya adalah *Tarjuman Al-Asywaq* yang ditulisnya untuk mengenang kecantikan, ketakwaan, dan kepintaran seorang gadis cantik dari keluarga sufi Persia. Karya lainnya adalah *Masyahid al-Asrar, al-Mathali` al-Anwar al-Ilahiyah, Hilyah al-Abdal, Kimiya' al-Sa`adah, Muhadharat al-Abrar, Kitâb al-Akhlâq, Majmû` al-Rasâ"il al-Ilâhiyah, Mawâqi` al-Nujûm, al- Ma`rifah al-Ilâhiyah* dan *al-Isra' il*â *al-Maq*â*m al-Asn*â.[28]

Sebagaimana dijelaskan bahwa alam seluruhnya marupakan tempat tajally Tuhan. Namun setiap entitas alam memiliki kesiapan yang berbeda dalam menerima tajally nama-nama Tuhan. Intensitas penampakan nama-nama Tuhan berfariasi sesuai kesiapan (*isti'dad*) masing-masing makhluk untuk menerima penampakan itu. Benda-benda mineral memiliki kesiapan yang paling kecil untuk menerima penampakan nama-nama Tuhan. Tumbuhan memiliki kesiapan yang lebih besar dari yang dimiliki benda mineral. Binatang memiliki kesiapan yang lebih besar dari yang dimiliki tumbuhan dan manusia memiliki kesiapan yang lebih besar dari yang dimiliki binatang. Manusia

27 A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme,* h.172.
28 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 274.

menduduki hirarki tertinggi dari makhluk-makhluk Tuhan bahkan dari jin dan malaikat dan dalam kesiapan ini. Hal itu karena selain manusia hanya menerima penampakan sebagian nama Tuhan sedangkan manusia bisa menerima penampakan semua nama Tuhan.[29]

b) Ajaran Tasawuf Ibn 'Arabi

Doktrin *Wahdah al-Wujud* sering dihubungkan dengan seorang sufi yang disebut-sebut sebagai pendirinya, yaitu ibn 'Arabi. Ia adalah seorang tokoh sufi termasyhur yang lahir di Murcia, Spanyol, pada tahun 560 H, dan wafat pada tahun 638 H. Walaupun demikian, istilah Wahdah al-wujud secara terminologis tidak dimunculkan oleh Ibn 'Arabi sendiri. Menurut W.C. Chittic, orang yang pertama kali menggunakan istilah *Wahdah al-Wujud* adalah Sadr al-Din al-Qunawi (w. 673 H), murid Ibn 'Arabi.[30]

Tema sentral ajaran Ibn 'Arabi adalah tentang *Wahdah al-wujud* (kesatuan wujud), yaitu ajaran tauhid yang tidak hanya mengesakan Allah, akan tapi lebih dari itu, yaiutu mengesakan wujud. Dalam faham tauhidnya, Ibn 'Arabi memandang bukan hanya tidak ada Tuhan selain Allah, melainkan juga tidak ada wujud selain Allah. Ungkapan Ibn 'Arabi '*La maujuda illa Allah*', tidak ada wujud kecuali Allah, ungkapan ini dipandang sebagai ungkapan syahadat Ibn 'Arabi.

Ajaran ini adalah lanjutan dari ajaran *al-hulul*-nya al-Hallaj.[31] Hanya saja, bila *lahut* dan *nasut* bagi al-Hallaj merupakan dua hal yang berbeda, Ibn 'Arabi memandang keduanya sebagai dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek dalam adalah esensi, dan disebut dengan *al- Haqq,* sedangkan aspek luar merupakan eksiden, dan disebut *al-khalq*.[32]

Segenap realitas adalah satu, tetapi mempunyai dua sifat yang berbeda, sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan. Sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan hadir di dalam segala sesuatu yang ada di alam. Hal ini berbeda dengan teori al-Hallâj yang mengatakan bahwa sifat ketuhanan (*lahut*) hanya hadir pada manusia, tidak pada makhluk-makhluk lain. Selain itu, jika dalam teori al-Hallaj masih terdapat dualitas (Tuhan dan manusia), maka dalam teori Ibn 'Arabi, dualitas tidak ada kecuali dualitas yang nisbi (dualitas semu), karena yang ada hanyalah keesaan.

29 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi, Wahdah al-Wujud Dalam Perdebatan*, (Jakarta: Para Madina, 1995), h.128.

30 Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabi, Wahdat al-wujud dalam Perdebatan,* (Jakarta: Paramadina, 1993), h. 41- 42.

31 Harun Nasution, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 41-42.

32 Abd al-Qadir Mahmud, *Falsafah Al-Shûfiyah Fi Al-Islâm*, 1996), h. 92.

Jadi menurut ajaran ini, wujud itu hanyalah satu, yaitu wujud yang berdiri dengan dirinya sendiri, itulah Tuhan, Dzat Yang Maha Benar. Alam yang banyak sekalipun mempunyai wujud, tidaklah berwujud dengan wujudnya sendiri, tetapi kembali pada satu wujud, yaitu wujud Tuhan. Hal ini tampak dari ungkapan Ibnu 'Arabi:

سُبحانَ مَن اَظهَرَالاَشياءِوهوعَينُها

yang berarti, *"Maha Suci Dzat yang menciptakan segala sesuatu, dan Dia adalah esensi segala sesuatu itu".*[33]

Ajaran ini sangat menekankan pengertian kesatuan keberadaan hakikat (*unity of existence*). Maksudnya, segala sesuatu yang ada walaupun terlihat ada, sebenarnya tidak ada, karena keberadaannya bergantung pada Tuhan Sang Pencipta. Semua realitas yang terlihat ini hanya merupakan bayang-bayang dari Yang Satu yaitu Tuhan. Seandainya Tuhan yang merupakan sumber bayang-bayang tidak ada, maka yang lain pun tidak ada, karena seluruh alam ini tidak memiliki wujud. Yang sebenarnya memiliki wujud hanya Tuhan. Dengan kata lain, yang ada hanya satu wujud, yaitu wujud Tuhan, sedangkan yang lainnya hanya merupakan bayang-bayang Tuhan.

Ibn 'Arabi, memberikan ilustrasi yang cukup jelas tentang hubungan antara Tuhan dan alam dalam konsep kesatuan wujudnya. Menurutnya, wajah sebenarnya satu, tapi jika di perbanyak cermin, maka ia akan menjadi banyak. 'Wajah' di sini merujuk kepada Tuhan, sedangkan 'cermin' merujuk kepada alam. Jadi, dalam pemikiran ibn 'Arabi, hubungan Tuhan dan alam adalah seperti hubungan wajah dengan cermin, sedangkan sebagai makhluk yang ada di dalamnya, tidak lain adalah banyak wajah yang sama dan satu tetapi terefleksi dalam banyak cermin, sehingga mengesankan keanekaragaman.[34] Ibn 'Arabi sering menggunakan citra cermin dalam upayanya untuk menjelaskan proses ini.[35]

Alam merupakan penampakan diri (*tajalli*) *al-Haqq,* dengan demikian, segala sesuatu atau di alam ini adalah entifikasi (*ta`ayyun*) dari *al-Haqq.* Menurutnya, di dalam wujud hanya ada satu realitas yang dapat dipandang dari dua aspek yang berbeda. Dari satu aspek, Realitas itu disebut Yang Benar, Pelaku dan Pencipta. Dipandang dari aspek lain, ia disebut ciptaan, penerima dan makhluk. Tetapi *al-Haqq* dan *al-khalq* adalah dua aspek bagi wujud yang satu. Jadi, sesungguhnya wujud yang ada ini hanya satu, dan wujud makhluk pada hakikatnya adalah wujud Khalik pula. Tidak ada perbedaan antara keduanya (Khalik dan makhluk) dari segi hakikat. Perbedaan yang terlihat

---

33 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 275.

34 Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2006)), h. 35-36.

35 Ibn 'Arabi, *Fusus Al-Hikam; Mutiara Hikmah 27 Nabi* (Yogyakarta: Islamika, 2004)), h. 32.

di antara keduanya hanyalah dari sudut pandang panca indera lahir dan akal yang terbatas kemampuannya dalam menangkap hakikat yang ada, yang segala sesuatu berhimpun pada-Nya. Jadi, tidak ada perbedaan antara wujud yang *qadîm* yang disebut Khalik, dan wujud baru yang disebut makhluk.[36]

Menurut ibn 'Arabi, wujud Tuhan, haruslah dilihat dengan dua cara, yaitu *tanzih* dan *tasyzih*. *Tanzih* menunjukkan aspek kemutlakan pada Tuhan, sedangkan *tasybih* menunjukkan aspek keterbatasan. Memandang dengan *tanzih*, berarti memandang Tuhan dari segi Dzat-Nya Yang Esa, sedangkan memandang dengan *tasybih,* berarti melihat manifestasi-Nya dalam bentuk *ta`ayyun* yang ada di alamsemesta.

Pandangan seperti ini dapat dilihat dalam syair ibn 'Arabi, yang menurut `Afifi, merupakan ringkasan dari ajaran Ibn `'Arabi tentang tanzîh dan tasybih :

"Jika engkau berpegang pada tanzih absolut saja, engkau membatasi al-Haqq, karena setiap tanzih mengandung arti pembatasan, sedangkan jika engkau berpegang hanya pada tasybih, engkau melihat al-Haqq dan membatasi-Nya. Yang benar ialah jika engkau berpegang pada tanzih dan tasybih secara serentak dari dua aspek yang berbeda dan inilah yang diperlukan oleh pengetahuan sufi. Sesungguhnya orang-orang yang menegaskan wujud al-Haqq dan al-khalq, Allah dan alam, dengan mengakui bahwa keduanya adalah dua wujud yang berbeda dan dua realitas yang terpisah adalah orang-orang musyrik. Sedangkan orang yang berpegang pada wujud satu realitas tunggal adalah orang-orang yang menegaskan keesaan. Jika engkau berpegang pada dualitas, berhati-hatilah terhadap tasybîh, jika tidak, engkau akan jatuh pada antropomorfisme. Jika engkau berpegang pada keesaan, berhati-hatilah terhadap tanzîh pada wujud alam yang merupakan salah satu aspek realitas keesaan".[37]

Dengan adanya pengajaran tentang *tanzih* dan *tasybih* di atas, maka faham *Wahdah al- Wujud* ini tidak bisa difahami sebagai paham Panteisme. Dalam paham Panteisme dinyatakan bahwa Tuhan dan alam nyata adalah satu, walaupun semua pandangan ini berbeda tentang bagaimana Tuhan dan alam menjadi identik. Sedangkan Ibn 'Arabi dalam *Wahdah al-Wujud*-nya tetap mempertahankan transendensi Tuhan, yang terlihat dalam *tanzih*-Nya dan alam hanya merupakan penampakan diri atau *tajalli* dari Tuhan.

Wujud Tuhan bersifat mutlak, wujud makhluk bersifat *majazi* (ibarat). Ibn 'Arabi sama sekali tidak pernah menyamakan Tuhan dengan alam, terutama apabila kita membaca dengan seksama bukunya *al-Futuhat al-*

36 Muhammad Mushtafa Hilmi, *Al-Hayât Al-Rûhiyah Fi Al-Islâm* (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1984)), h. 182.

37 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 278.

Makiyyah. Jadi, ibn Taimiyah hanya melihat ajaran tersebut dari aspek *tasybih*-nya (penyerupaan *al-Khalik* dan makhluk) saja, tetapi belum menilainya dari aspek *tanzih*, yakni penyucian *al-Khalik*. Sebab, kedua aspek itu terdapat dalam ajaran Ibn 'Arabi.

Ajaran Wahdah al-wujud yang telah mencapai puncak di tangan Ibn 'Arabi, dan kemudian berkembang di tangan para sufi filosof sesudahnya, menyebar hampir ke seluruh dunia Islam dengan jaringannya, sebagaimana yang diungkapkan Azyumardi Azra dalam karya *Jaringan Ulama*-nya. Lewat jaringan itu pula ajaran *Wujudiyah* masuk ke Indonesia yang kemudian memunculkan tokoh-tokoh sufi falsafi, yang juga tidak sepi dari ungkapan *syathahat*-nya, seperti Hamzah Fansuri dan Syam al-Din al-Sumatrani.

2) Abdul Karim Al-Jilli

a) Biografi Singkat Abdul Karim Al-Jilli

Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Karim bin Ibrahim al-Jili. Ia Lahir pada awal Muharam tahun 767 H./1365 M.-805 H./1403 M. di suatu tempat di kawasan Baghdad, kemudian menurut Nicholson, Al-Jilli berasal dari Jilan (Gilan) di kawasan selatan Kaspia.[38] Ia belajar tasawuf dibawah bimbingan Abdul Qadir al-Jailani, pendiri dan pemimpin tarekat Qadiriyyah. Disamping itu, ia sempat belajar di Zabid (Yaman) dengan Syarifuddin Isma'il bin Ibrahim al-Jabarti pada tahun 1393 - 1403.[39]

Pada akhir tahun 799 H. ia berkunjung ke Makah dalam rangka menunaikan ibadah haji, namun dalam kesempatan ini ia sempat pula melakukan tukar pikiran dengan orang disana. Hal ini menandakan bahwa kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan melebihi kecintaannya terhadap hal-hal lain. Empat tahun kemudian, yakni tahun 803 H. Al-Jilli berkunjung ke kota Kairo. Dan disana ia sempat belajar di Univeritas al-Azhar, dan bertemu banyak para teolog, filsuf, dan sufi. Di kota inilah ia menyelesaikan penulisan bukunya yang berjudul, *Ghunyah Arbab al-Sama' wa Kasyf al-Qina' an Wujud al-Istima*.

Dan dalam tahun yang sama juga ia berkunjung ke kota Gazzah, Palestina, di kota ini ia menulis bukunya dengan judul, *al-Kamalat al-Ilahiyah*. Namun setelah kurang lebih dua tahun kemudian, ia kembali lagi ke kota Zabid, Yaman dan bertemu kembali dengan gurunya (al-Jabarti). Maka pada tahun 805 H. ia kembali ke Zabid dan sempat bersama gurunya itu selama satu tahun, karena pada tahun berikutnya gurunya meninggal.

38 Drs. Asmaran, M.A., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo, 1994), h. 348.

39 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 281.

Di ketahui bahwa tahun kunjungannya ke Gazzah merupakan tahun terakhir dari perjalanannya ke luar Zabid. Dari itu, diketahui pula bahwa sekembalinya dari Gazzah itu ia masih hidup selama lebih kurang 21 tahun dan masih tetap terus aktif menulis sampai akhir hayatnya.

b) Ajaran Tasawuf Abdul Karim Al-Jilli

Ajaran tasawuf Abdul Karim Al-Jilli yang terpenting adalah paham insal kamil. Menurutnya, insan kamil adalah *nuskhah* atau *copy* Tuhan, seperti yang disebutkan dalam hadist:

خَلَقَ أَدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ

Artinya: "Allah menciptakan Adam dalam bentuk yang maha Rahman". (HR. Al-Bukhari).[40]

Hadits lain berbunyi:

خَلَقَ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

Artinya: *"Allah menciptakan Adam dalam bentuk diri-Nya"*. (HR. Al-Bukhari dan Muslim).[41]

Beberapa karya Al-Jilli yang terkenal ialah tentang *insan al-kamil* (manusia sempurna). *insan al-kamil* artinya adalah manusia sempurna, berasal dari kata al-insan yang berarti manusia dan al-kamil yang berarti sempurna. Konsepsi filosofi ini pertama kali muncul dari gagasan tokoh sufi Ibn 'Arabi. Oleh 'Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, pengikutnya, gagasan ini dikembangkan menjadi bagian dari renungan mistis yang bercorak tasawuf falsafi.

Dalam buku Pengantar Studi Tasawuf bahwa Al-Jilli menganggap tulisan *insan al-kamil* berdasarkan atas intruksi Allah SWT. menurutnya ia menerima melalui ilham dan apa yang telah ia terima itu sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Dia menolak segala pengetahuan yang tidak punya kaitan makna dengan kedua sumber ajaran Islam tersebut. Dalam kitab *insan al-kamil* ia memperoleh melalui tahapan *mulakamah* (ilham ketuhanan yang masuk kedalam qalbu), dan mungkin inilah yang disebut *ilham ruhi*.

Dalam hal ini R.A. Nicholson mengatakan:[42]

'He writes throughout as one reporting what has been communicated to him in mystical converse (mulakamah), so that the hearer knows it intuitively to be the word of God'

Bahwa dia menuliskan suatu laporan yang disampaikan kepadanya dalam

40 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 281.

41 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 282.

42 Drs. Asmaran, M.A. *Pengantar Studi Tasawuf*, Raja Grafindo: Jakarta 1994 hal 349

percakapan mistik (*mulakamah*), hingga orang mendengar, secara intuitif mengenalnya sebagai titah Ilahi.

Jadi, apa yang telah diterima oleh Al-Jilli itu berasal dari Allah SWT. yang berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah. Dari Hal inilah terciptanya kitab *insan al-kamil* atas proses *mulakamah* tersebut.

Untuk mengambarkan gagasan pokok Al-Jilli tentang *insan al-kamil,* ada dua hal yang perlu dikemukakan terlebih dahulu:

Pertama, insan al-kamil adalah tema yang berhubungan dengan sesuatu yang dipandang memiliki sifat mutlak, yaitu Tuhan, berarti sifat yang sempurna, dimana sifat yang memang harus ditiru oleh manusia. Manusia yang telah meniru atau memiliki sifat mutlak ini maka dianggap sebagai *manusia sempurna* yang oleh Al-Jilli disebut dengan *insan al-kamil*.

Kedua, keyakinan bahwa yang memiliki sifat mutlak dan sempurna itu mencakup *asma', sifat* dan *hakikat*-Nya. Dalam kepemilikan sifat mutlak tersebut pada diri manusia itu hanya mencakup *asma', sifat* dan *hakikat*-Nya.

Menurut Ibn 'Arabi, *insan al-kamil* bisa dikatakan sebagai *Hakikat Muhammadiyah*, juga memiliki makna kumpulan alam. Maka menurut Ibn 'Arabi *insan al-kamil* adalah intisari dan cermin alam itu sendiri. Dan ia pun membedakan menjadi dua tinjauan. *Pertama*, *insan al-kamil* sebagai manusia hadits (diciptakan), *kedua* adalah sebagai sesuatu yang azali dan abadi. Dan oleh karena itu ia mengatakan: *'Manusia yang hadits dan azali, dan muncul selamanya secara abadi*".[43]

Insan al-kamil adalah sumbu tempat beredarnya segala sesuatu dari awal hingga akhir. Ia adalah satu-satunya untuk selamanya. Ia memiliki berbagai bentuk dan Ia muncul dalam rupa yang bermacam-macam. Untuk menghormati, maka namanya dipanggil secara berbeda dan untuk menghormati selain daripadanya, maka panggilan demikian tidak dikenakan pada mereka. Dia adalah Muhammad, nama untuk kehormatannya adalah Abu al-Qasim dan gelarnya adalah Syams al-Din.

Dari Keterangan di atas dikemukakan oleh Al-Jilli karena ia pernah bercerita:[44]

> 'Sekali waktu saya bertemu dengan dia dalam wujudnya persis seperti syekh saya (Syarifuddin Isma'il al-Jabarti), tetapi saya tidak tahu bahwa ia (Nabi) adalah syekh. Ini adalah salah satu penglihatan yang saya dapati di Zabit pada 796 H.'

43 Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: telaah Historis dan perkembagannya*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), h. 251.

44 Drs. Asmaran, M.A. *Pengantar Studi Tasawuf*, Raja Grafindo: Jakarta 1994 hal 350

Bahwa cerita Al-Jilli yang dapat disimpulkan berkaitan dengan *insan al-kamil* ialah Nabi Muhammad dapat menampilkan dirinya pada setiap bentuk. Karena beliau adalah *insan al-kamil* yang memiliki sifat mutlak yang mencakup *asma'* dan *sifat.*

Dalam konsep *insan al-kamil* yang dipaparkan Al-Jilli ini bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Tuhan. Nabi Muhammad adalah manusia ideal yang dirujuk olehnya sebagai manusia sempurna. Pada hakikatnya *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah* itu tidak semata-mata sama dengan Nabi Muhammad sebagai utusan Tuhan, tetapi juga sebagai *Nur Ilahi* yang menjadi poros kehidupan jagad raya ini.

Nur Ilahi inilah kemudian dikenal oleh para sufi sebagai *Nur Muhammad*. Dan *Nur Muhammad* inilah yang terdapat dalam diri Nabi Muhammad SAW. Allah juga memancarkan Nur itu kedalam diri Nabi Adam. Inilah yang tercantum dalam kitab Al-Jilli yang berjudul *insan al-kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awa'il* (Manusia Sempurna dalam Konsep Pengetahuan tentang Misteri yang Pertama dan yang Terakhir).

Hal ini tampak adanya hubungan Nabi Adam dan Nabi Muhammad SAW. dalam sebuah sumber mengatakan bahwa hubungan ini dapat dijelaskan melalui kosep dan gagasan dasar yang mengatakan bahwa hakikat segala yang ada adalah esensi. Muhammad adalah manusia yang diciptakan yang hendak dijadikan tempat bagi Tuhan dalam menyalurkan Kehendak-Nya.[45]

Dalam mencapai *insan al-kamil* bagi al-Jilli, manusia dapat mencapai jati diri yang sempurna melalui latihan rohani dan pendakian mistik, bersamaan dengan turunnya Yang Mutlak ke dalam manusia melalui berbagai tingkat. Latihan rohani ini diawali dengan bermeditasi tentang nama dan sifat-sifat Tuhan, dan mulai mengambil bagian dalam sifat-sifat Ilahi serta mendapat kekuasaan yang luar biasa. Ia melintasi nama serta sifat Tuhan, masuk ke dalam suasana hakikat mutlak, dan kemudian menjadi 'manusia Tuhan' atau *insan al-kamil*. Matanya menjadi mata Tuhan, kata-katanya menjadi kata-kata Tuhan, dan hidupnya menjadi hidup Tuhan (nur Muhammad).

Pada dasarnya setiap manusia memiliki potensi untuk mendapatkan *'Hakikat Muhammadiyah'* atau *'Nur Muhammad'* dari Tuhan, tetapi manusia yang mampu mengaktualisasikan *Hakikat Muhammadiyah* itu sangat terbatas, dan manusia yang mampu mengaktualisasikannya dalam kehidupan itulah yang disebut dengan *insan al-kamil*. Dapat dikatakan yang mampu mengaktualisasikan *Nur Muhammad* adalah para Nabi dan dan hamba-hamba kekasih Allah.

Al-Quran menggambarkan manusia sebagai makhluk Tuhan yang lebih unggul dari pada langit, bumi dan para malaikat, sekaligus menyatakan bahwa

45 Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1994), h. 351.

manusia bahkan bisa lebih rendah daripada setan dan binatang ternak. al-Quran berpendapat bahwa manusia memiliki kekuatan untuk mengendalikan dunia dan memperoleh jasa para malaikat, namun manusia juga sering kali terpuruk. Manusialah yang mengambil keputusan tentang dirinya sendiri dan yang menentukan nasibnya.[46]

3) **Ibn Sabi'in**

a) **Biografi Singkat Ibn Sab'in**

Nama lengkapnya adalah Abdul Haqq bin Ibrahim Muhammad bin Nashr. Ia termasuk kelompok sufi yang juga filsuf dari Andalusia. Ia terkenal di Eropa karena tanggapannya atas pernyataan Raja Frederik II, penguasa Sicilia. Ibn Sab'in digelari *'Quthb Ad-Din'* dan terkadang dikenal pula dengan Abu Muhammad. Ibn Sab'in lahir pada tahun 614 H (1217-1218 M) di kawasan Murcia, Spanyol.[47]

Ibn Sab'in mempunyai asal-usul dari kalangan Arab. Ia mempelajari bahasa dan sastra Arab pada kelompok gurunya. Ia mempelajari ilmu agama dari Madzhab Maliki, ilmu logika, dan filsafat. Di antara guru-gurunya adalah Ibn Dihaq, yang dikenal dengan Ibn Al-Mir'ah (w. 611 H) pensyarah karya Al-Juwaini.[48]

Ibn Sab'in meninggalkan karya sebanyak 41 judul, yang menguraikan tasawufnya secara teoritis maupun praktis, dengan cara yang ringkas maupun panjang lebar. Kebanyakan karyanya telah hilang, sebagian risalahnya telah disunting Abdurrahman Badawi dengan judul *Rasa'il Ibnu Sab'in* (1965 M).[49]

Karya-karya itu menggambarkan bahwa pengetahuan Ibn Sab'in cukup luas dan beragam. Ia mengenal berbagai aliran filsafat Yunani, Persia, India, dan hermetisisme. Di samping itu, ia banyak menelaah karya-karya filsuf Islam bagian Timur, seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, juga filsuf Islam bagian Barat, seperti Ibnu Bajah, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd. Terlebih lagi, ia begitu menguasai kandungan risalah-risalah Ikhwan Ash-Shafa dan secara terperinci mengetahui aliran-aliran teologi, khususnya aliran Asy'ariyyah. Pengetahuannya tentang aliran tasawuf begitu mendaIam. Ini semua tampak jelas dari kritikannya terhadap para filsuf, teolog, dan sufi sebelumya. Di samping itu dia begitu menguasai aliran-aliran fiqh, karena ia juga seorang fakih.[50]

---

46 Murthadha Muthahhari, *Tafsir Holistik Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, Dan Alam* (Jakarta: Citra, 2012) , h. 291.

47 Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000) , h. 159.

48 Didalam buku Ilmu Tasawuf yang ditulis oleh Samsul Munir Amin disebutkan, bahwa Ibn Sab'in berguru kepada Ibn Dihaq hanya melalui kajian terhadap karya-karyanya.

49 Amin, Ilmu Tasawuf, h. 286.

50 Amin, Ilmu Tasawuf, h. 287.

b) Ajaran Tasawuf Ibn Sab'in

Ibnu Sab'in adalah seorang penggagas sebuah paham dalam tasawuf Falsafi yang dikenal dengan paham *kesatuan mutlak*. Gagasan esensial pahamnya sederhana saja, wujud adalah wujud Allah semata. Wujud-wujud yang lain hakikatnya sama sekali tidak lebih dari wujud Yang Satu. Dengan demikian, wujud dalam kenyataannya hanya satu persoalan yang tetap. Paham ini lebih dikenal dengan sebutan paham *kesatuan mutlak*, karena berbeda dari paham tasawuf yang memberi ruang lingkup pada pendapat-pendapat tentang hal yang mungkin dalam suatu bentuk. *Kesatuan mutlak* menurut terminologi Ibn Sab'in sendiri, hampir tidak mungkin mendeskripsikan kesatuan itu sendiri. Dalam hal ini karena para pengikutnya terlalu berlebihan dalam memutlakkannya dan karena gagasan tersebut menolak semua atribut, tambahan, atau nama.

Dalam paham ini, Ibn Sab'in menempatkan ketuhanan pada tempat pertama. Wujud Allah, menurutnya, adalah asal segala yang ada pada masa lalu, masa kini, dan masa depan. Sementara itu, wujud materi yang tampak justru ditujukan pada wujud mutlak yang rohaniah. Dengan demikian, paham ini menafsirkan wujud bercorak spiritual dan bukan material. Ibn Sab'in terkadang menyerupakan wujud dengan lingkaran. Porosnya adalah wujud yang mutlak (luas), sementara wujud yang nisbi (sempit) berada di dalam lingkaran. Sebenarnya antara kedua wujud tersebut tidak ada perbedaan, Sebab keduanya pada hakikatnya adalah satu. Karena itu, yang mutlak dapat dilihat di dalam yang nisbi serta kesatuan di antara keduanya adalah mutlak. Ada kalanya ia menggambarkan wujud Allah yang wajib dengan wujud yang mungkin dalam kedudukan sebagaimana materi dengan bentuk. Menurutnya wujud hanyalah satu, tidak ada dua, apalagi banyak.[51]

4) Ibn Massarah

a) Biografi Singkat Ibn Massarah

Nama Iengkapnya adalah Muhammad bin Abdullah bin Masarrah (269-319 H). Ia merupakan salah seorang sufi sekaligus filsuf dari Andalusia, Spanyol. Ia juga memberikan pengaruh yang besar terhadap madzhab Al-Mariyyah. Ibn Hazm mengatakan bahwa Ibn Masarrah memiliki kecenderungan yang besar terhadap filsafat. Sementara itu, menurut Mushthafa Abdul Raziq, Ibn Masarrah termasuk sufi aliran Ittihadiyyah.

Bersamaan dengan masa Ibn Masarrah, di Andalusia telah muncul tasawuf Falsafi. Ia lebih banyak disebut-sebut sebagai filsuf ketimbang sufi.

51 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 287.

Namun, pandangan-pandangan filsafatnya tertutupi oleh kezahidannya. Pada mulanya, Ibn Masarrah merupakan penganut sejati aliran Mu'tazilah, tetapi ia berpaling pada mazhab Neo-Platonisme. Oleh karena itu, ia dianggap mencoba menghidupkan kembali filsafat Yunani Kuno. Walaupun demikian, Ibn Masarrah tergolong seorang sufi yang memadukan paham sufistiknya dengan pendekatan filosofis.[52]

b) Ajaran Tasawuf Ibn Massarah

1. Di antara ajaran-ajaran Ibnu Masarrah adalah sebagai berikut :
2. Jalan menuju keselamatan adalah menyucikan jiwa, zuhud, dan *mahabbah* yang merupakan asal dari semua kejadian.
3. Dengan penakwilan ala *Philun* atau aliran Isma'iliyyah terhadap ayat-ayat Alquran, ia menolak adanya kebangkitan jasmani.
4. Siksa neraka bukanlah dalam bentuk yang hakikat.[53]

B. Perkembangan Tasawuf Falsafi di Dunia Islam dan Usaha Kompromis Integratif Dengan Tasawuf Sunni

Tasawuf adalah bagian dari syariat Islam, yaitu perwujudan dari Ihsan, salah satu dari tiga kerangka ajaran Islam yang lain, yaitu Iman dan Islam. Oleh karena itu, bagaimanapun perilaku tasawuf harus tetap bersyari'at.

Tasawuf sebagai manifestasi dari Ihsan merupakan penghayatan terhadap agama Islam serta berpotensi untuk menawarkan pembebasan spiritual dengan mengajak manusia untuk mengenal dirinya sendiri dan akhirnya mengenal Tuhannya.

Lahirnya tasawuf sebagai fenomena ajaran Islam, diawali dari ketidakpuasan terhadap praktik ajaran Islam yang cenderung formalisme dan legalisme. Selain itu, tasawuf juga sebagai gerakan moral (kritik) terhadap ketimpangan sosial, politik, moral, dan ekonomi yang dilakukan oleh kalangan penguasa. Pada saat yang demikian itu, tampillah beberapa tokoh memberikan solusi dengan ajaran tasawufnya. Solusi tasawuf terhadap formalisme dan legalisme dengan spiritualisasi ritual merupakan pembenahan dan transformasi tindakan fisik ke dalam tindakan batin.[54]

Tasawuf juga dianggap sebagai media untuk menenangkan diri selain juga untuk membersihkan diri bagi pribadi yang Muslim.

---

52 Ibrahim Hilal, At-Tashawwuf Al-lslami baina Ad-Din wa Al-Falsafah, dalam Amin, Ilmu Tasawuf, h. 289.

53 Rosihan Anwar, Ilmu Tasawuf, h. 163.

54 Amin Sukur, *Tasawuf Sosial*, (Yoyakarta Pustaka Pelajar,2000), h. 351.

Reaksi terhadap sikap politik dan ekonomi penguasa akibat telah diraihnya kemakmuran material yang menimbulkan sikap foya-foya, berupa penanaman sikap isolasi dari hiruk-pikuk dunia. Faktor internal lainnya adalah reaksi kaum muslim terhadap sistem sosial, politik, budaya, dan ekonomi di kalangan Islam sendiri. Dengan kemakmuran di satu pihak dan di pihak lain terjadi pertikaian politik internal umat Islam yang bermula dari *al- fitnah al-kubra* yang nenimpa khalifiah Utsman bin Affan lalu menyebabkan perang saudara antara Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah. Akibatnya, sebagian tokoh agama mengambil jarak dengan kehidupan politik.[55]

Dari sinilah nilai-nilai tasawuf terus berkembang dengan pesat, karena percaturan tasawuf dengan berbagai unsur baik dari unsur Islam sendiri maupun dari unsur non-Islam yang mempengaruhi kehidupan spiritual umat Islam.

Dalam sejarah perkembangannya, para ahli membagi tasawuf menjadi dua bagian. *Pertama*, tasawuf Akhlaki, ada pula yang menganggap sebagai tasawuf yang banyak dikembangkan oleh kaum salaf, karena mengarah pada teori-teori perilaku pelaku tasawuf tersebut. *Kedua*, tasawuf Falsafi, yaitu tasawuf yang mengarah pada teori-teori yang rumit dan memerlukan pemahaman mendalam. Tasawuf Falsafi ini banyak dikembangkan oleh para sufi yang berlatar belakang sebagai filusuf.[56]

Pada awalnya tasawuf merupakan pengembangan pemahaman tentang makna Islam sejak zaman sahabat dan tabi'in, kecenderungan pandangan orang terhadap ajaran Islam secara lebih analisis sudah muncul. Ajaran Islam dipandang dari dua aspek, yaitu aspek *lahiriah* dan aspek *batiniah*. Pendalaman dan pengamalan aspek *batiniah* mulai terlihat sebagai hal yang paling utama, namun tanpa mengabaikan aspek *lahiriah* yang disebabkan adanya motivasi untuk membersihkan jiwa.

Tanggapan perenungan mereka lebih berorientasi pada aspek *batiniah*, yaitu cara hidup yang lebih mengutamakan rasa, keagungan Tuhan dan meninggalkan sikap egoisme.

Perkembangan tasawuf dalam Islam telah mengalami beberapa fase:

Pertama, fase asketisme (*zuhud*) yang tumbuh pada abad I dan II Hijriah. Sikap asketisme (*zuhud*) banyak dipandang sebagai pengantar munculnya tasawuf. Pada fase ini terdapat orang-orang muslim yang lebih mengutamakan dirinya pada ibadah. Mereka menjalankan konsep asketis dalam kehidupan, yaitu dengan tidak mementingkan makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat. Tokoh yang sangat populer dari kalangan ini adalah Hasan Al-Bashri (w. 110 H) dan Rabi'ah Al-Adawiyyah (w. 185 H). Kedua tokoh ini dijuluki sebagai zahid.

Dan pada abad III Hijriah, para sufi mulai menaruh perhatian terhadap hal-

55 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 123.

56 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 123.

hal yang berkaitan dengan sikap dan tingkah laku. Perkembangan doktrin dan tingkah laku sufi ditandai dengan usaha untuk menegakkan moral akibat adanya kemerosotan moral yang berkembang saat itu, sehingga di tangan mereka tasawuf pun berkembang menjadi ilmu moral keagamaan atau ilmu akhlak keagaman.

Pembahasan mereka tentang moral, akhirnya mendorongnya untuk semakin mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan akhlak. Kajian yang berkenaan dengan akhlak ini menjadikan tasawuf terlihat sebagai amalan yang sangat sederhana dan mudah dipraktikkan oleh semua orang. Kesederhanaannya dapat dilihat dari kemudahan landasan-landasan atau alur berpikirnya. Tasawuf pada alur yang sederhana ini kelihatannya banyak ditampilkan oleh kaum salaf. Perhatian mereka lebih tertuju pada realitas pengamalan Islam dalam praktik yang lebih menekankan perilaku manusia yang terpuji.

Kondisi tersebut lebih kurang berkembang selama satu abad. Kemudian pada abad III Hijriah muncul jenis tasawuf lain yang lebih menonjolkan pemikiran yang eksklusif. Golongan ini diwakili oleh Al-Hallaj, yang kemudian dihukum mati karena menyatakan pendapatnya mengenai *hulul* (pada 309 H). Boleh jadi, Al-Hallaj mengalami peristiwa nahas seperti itu karena paham hulul-nya sangat kontroversial dengan kenyataan di masyarakat yang sedang menyenangi tasawuf Akhlaki. Untuk itu, kehadiran Al-Hallaj di anggap membahayakan pemikiran umat. Banyak pengamat menilai bahwa tasawuf jenis ini terpengaruh oleh unsur-unsur di luar Islam.[57]

Pada abad V Hijriah muncul Imam Al-Ghazali, yang sepenuhnya hanya menerima tasawuf berdasarkan Al-Qur'an dan Al-Sunnah, dengan mengajarkan tentang asketisme (kehidupan sederhana), pelurusan jiwa, serta pembinaan moral yang baik. Di sisi lain, ia melancarkan kritikan tajam terhadap para filsuf, kaum Mu'tazilah, dan Batiniyyah. Imam Al-Ghazali berhasil mengenalkan prinsip-prinsip tasawuf yang moderat yang sejalan dengan aliran *Ahl As-Sunnah wa Al-Jama'ah*, dan bertentangan dengan tasawuf Al-Hallaj juga Abu Yazid Al-Busthami, terutama mengenai karakter manusia.

Sejak abad VI Hijriah, sebagai akibat pengaruh kepribadian Al-Ghazali yang begitu besar, pengaruh tasawuf Sunni meluas ke seluruh pelosok dunia Islam. Keadaan ini memberi peluang bagi munculnya para tokoh sufi yang mengembangkan tarekat-tarekat untuk mendidik para murid mereka, seperti Sayyid Ahmad Ar-Rifa'i (w. 570 H) dan Sayyid Abdul Qadir Al-Jailani (w. 651 H).[58]

Sejak abad VI Hijriah, muncul beberapa tokoh tasawuf yang memadukan tasawuf mereka dengan filsafat, dengan teori mereka yang bersifat setengah-setengah. Artinya, tidak dapat disebut murni tasawuf, tetapi juga tidak dapat

57 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 125.
58 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 125.

disebut murni filsafat. Di antara mereka terdapat Suhrawardi Al-Maqtul (w.549 H), penyusun kitab *Hikmah Al-Isyraqiyyah*; Shaikh Akbar Muhyi al-Din Ibn Arabi (w. 638 H), penyair sufi Mesir; Ibn Faridh (w. 632 H); dan Abdul Haqq Ibn Sab'in Al-Mursi (w 669 H). Mereka banyak menimba berbagai sumber, seperti Yunani dan khususnya Neo-Platonisme. Mereka juga banyak mempunyai teori yang dalam mengenai jiwa, moral, pengetahuan, dan wujud yang sangat bernilai, baik ditinjau dari segi tasawuf maupun filsafat, dan berdampak besar bagi para sufi mutakhir.

Dengan munculnya para sufi dan yang juga filsuf, orang mulai membedakan dengan tasawuf yang mula-mula berkembang (tasawuf Akhlaki). Tasawuf Akhlaki identik dengan tasawuf Sunni, hanya saja, titik berat penyebutan tasawuf Sunni dilihat pada upaya yang dilakukan oleh sufi-sufi yang memagari tasawufnya dengan Al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian aliran tasawuf terbagi menjadi dua, yaitu tasawuf Sunni yang lebih berorientasi pada pengokohan akhlak dan tasawuf Falsafi yang menonjolkan pemikiran-pemikiran filosofis dengan ungkapan-ungkapan ganjilnya (*syatahiyat*) dalam ajaran-ajaran yang dikembangkannya. Ungkapan-ungkapan *syatahiyat* itu bertolak dari keadaan *fana* menuju pernyataan tentang terjadinya penyatuan atau *hulul*.[59]

C. Perkembangan Tasawuf

Menurut Ibn Al-Jauzi dan Ibn Khaldun, secara garis besar kehidupan kerohanian dalam Islam terbagi menjadi dua, yaitu zuhud dan tasawuf. Diakui bahwa keduanya merupakan istilah baru yang belum ada pada masa Nabi dan tidak terdapat dalam Alquran, kecuali zuhud yang disebut sekali dalam Surah Yusuf (12) ayat 20.[60]

Istilah yang populer pada masa Nabi adalah sahabat sebagai panggilan kehormatan bagi pengikutnya. Mereka adalah orang-orang yang terhindar dari sikap syirik dan pola kehidupan jahiliah, serta selalu mendengar dan meresapí Al-Qur'an. Ketika Nabi bersama para sahabatnya hijrah ke Madinah, ada istilah yang muncul, yaitu muhajir dan anshar. Muhajir berarti orang yang berpindah dari Makah menuju Madinah, sedangkan anshar berarti orang Madinah yang memberi pertolongan kepada orang muhajir.

Ketika Islam berkembang dan banyak orang yang memeluk Islam, terjadilah perkembangan kelompok sosial keagamaan, sehingga muncul istilah baru di kalangan sahabat, yaitu *qurra'* (ahli membaca Al-Quran), *Ahl Ash-Shuffah*, serta *fuqara'*. Pada masa khalifah ketiga, istilah *qurra'* digunakan sebagai panggilan bagi pengkaji Al-Quran. Kemudian masa khalifah keempat, muncul istilah

59 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 126.

60 M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 17.

Mu'tazilah sebagai pertanda bagi orang yang menghindarkan diri dari pertikaian Ali dan lawannya. Mereka berada di rumahnya masing-masing untuk konsentrasi menjalankan ibadah dan di antara mereka ada yang mengasingkan diri ke gua-gua. Ketika itu muncul istilah *'ubbad* (ahli ibadah) dan bersamaan dengan itu muncul istilah Khawarij bagi orang yang keluar dari barisan Ali. Mereka itu semua kelompok zuhud yang umumnya disebut *qurra'*.

Setelah kematian Ali dan Husain, muncul orang-orang yang merasa dirinya banyak dosa sehingga selalu bertaubat kepada Allah. Mereka itu disebut *tawwabin*. Ada pula kelompok yang selalu meratapi kesusahan dan kepedihannya, mereka itu disebut *qashshash* (pendongeng), *nussak* (ahli Ibadah), dan *rabbaniyah* (ahli ketuhanan).

Sejarah Islam mencatat peristiwa tragis saat pembunuhan khalifah ketiga Ustman bin Affan. Dari peristwa itu terjadi kekacauan dan kerusakan akhlak. Hal ini menyebabkan sahabat-sahabat yang masih ada dan pemuka Islam yang mau berpikir, berikhtiar membangkitkan kembali ajaran islam, kembali ke masjid (i'tikaf), kembali mendengarkan kisah-kisah mengenai *targhib* dan *tarhib*, serta mengenal keindahan hidup zuhud. Inilah asal-muasal tasawuf.[61]

Menurut Prof. Dr. H. M. Amin Syukur, M.A., dalam bukunya *Intelektualime Tasawuf*, menyatakan bahwa sejarah perkembangan tasawuf di kalangan Islam mengalami beberapa periode, yang secara rinci dapat disebutkan sebagai berikut:[62]

1. Periode Pembentukan

Pada abad I Hijriah bagian kedua, muncul Hasan Al-Bashri (w. 110 H) dengan ajaran *khauf* untuk mempertebal takut kepada Tuhan, begitu juga tampilnya guru-guru yang lain yang disebut *qari'* mengadakan gerakan pembaharuan hidup kerohanian di kalangan kaum muslim. Sebenarnya bibit tasawuf sudah ada sejak itu, garis-garis besar mengenai *thariq* atau jalan beribadah sudah kelihatan disusun. Dalam ajaran-ajaran yang dikemukakan sudah mulai dianjurkan mengurangi makan (*ju'*); menjauhkan diri dari keramaian duniawi (zuhud); dan mencela dunía (*dzamm ad-dunya*), seperti harta, keluarga, dan kedudukan.

Terdapat pemuka-pemuka agama di berbagai daerah, seperti Irak, Kufah, Basrah, dan Syam, yang mempelajari cara-cara meresapkan unsur agama dalam kalangan Hindu dan Kristen, untuk mereka jadikan suri tauladan dan memperbesar hasil dakwah Islamiah, yang adakalanya sampai berlebihan. Dari i'tikaf menjadi khalwat, dari pakaian tenun kapas menjadi baju tenun bulu domba, dan dari dzikir yang sederhana menjadi dzikir yang hiruk pikuk.[63]

---

61 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 129.

62 M. Amin Syukur dan Masyharuddin *Intelektualisme Tasawuf*, h. 17.

63 Abu Bukar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo: Ramadhani, 1985), h. 89-90.

Kemudian pada akhir abad I Hijriah, Hasan Al-Bashri diikuti oleh Rabi'ah al-Adawiyyah (w. 185 H), seorang sufi wanita yang terkenal dengan ajaran *mahabbah*.[64]

Selanjutnya pada abad II Hijriah, tasawuf tidak banyak berbeda dengan abad sebelumnya, yaitu sama dalam corak kezuhudan meskipun penyebabnya berbeda. Penyebab pada abad ini ialah adanya kenyataan pendangkalan ajaran agama dalam melaksanakan syariat agama (lebih bersikap fiqh). Hal tersebut menyebabkan sebagian orang tidak puas dengan kehidupan seperti itu. Sebagian ada yang lari kepada istilah-istilah yang pelik mengenai kebersihan jiwa (*thaharah an-nafs*), kemurnian hati (*naqy al-qalb*), hidup ikhlas, menolak pemberian orang, bekerja mencari makan dengan usaha sendiri, serta berdiam diri seperti yang dianjurkan oleh Ali Syaqiq Al-Bakhi dan Ma'ruf Al-Karkhi. Selain itu, juga mengurangi makan, memerangi hawa nafsu dengan khalwat, melakukan perjalanan (*safar*), berpuasa, mengurangi tidur (*sahar*), serta memperbanyak dzikir dan *riyadhah*, seperti yang dianjurkan oleh Ibrahim bin Adham. Selanjutnya, memberikan arti yang istimewa kepada istilah-istilah yang sudah terdapat sebelumnya, seperti yang digambarkan oleh Malik bin Dinar dalam *syatahat*-nya.

Abu al-Wafa' menyimpulkan, zuhud di dalam Islam pada abad I dan II Hijriah mempunyai karakter sebagai berikut:

a. a. Menjauhkan diri dari dunia menuju akhirat yang berakar pada nash agama, yang dilatarbelakangi oleh sosial-politik, coraknya bersifat sederhana, praktis (belum berwujud dalam sistematika dan teori tertentu) yang bertujuan meningkatkan moral.

b. b. Masih bersifat praktis, para pendirinya tidak menaruh perhatian untuk menyusun prinsip-prinsip teoritis atas kezuhudannya itu. Sementara itu, sarana praktisnya adalah hidup dalam ketenangan dan kesederhanaan secara penuh, sedikit makan dan minum, banyak beribadah dan mengingat Allah, berlebihan dalam merasa berdosa, tunduk mutlak kepada kehendak-Nya, serta berserah diri kepada-Nya. Dengan demikian, tasawuf pada masa ini mengarah pada tujuan moral.

c. Ciri lain dari motif zuhudnya ialah rasa takut. Rasa takut yang muncul dari landasan keagamaan secara sungguh-sungguh. Sementara pada akhir abad II Hijriah, ditangan Rabi'ah al-Adawiyyah muncul motif rasa cinta, yang bebas dari rasa takut terhadap adzab-Nya maupun berharap terhadap pahala-Nya. Hal ini mencerminkan penyucian diri dan abstraksi dalam hubungan antara manusia dan Tuhan.

d. Menjelang akhir abad II Hijriah, sebagian zahid -khususnya di Khurasan dan Rabiah al-Adawiyyah- menandai kedalaman analisis yang dipandang

64 Muhammad bin Ibrahim, *Sarh al-Hikam, Juz 1*, h. 11.

sebagai fase pendahuluan tasawuf atau cikal bakal para pendiri tasawuf falsafi abad II dan IV Hijriah.[65]

2. Periode Pengembangan

Tasawuf pada abad III dan IV Hijriah sudah mempunyai corak yang berbeda dengan tasawuf sebelumnya. Pada abad ini tasawuf sudah bercorak kefanaan (ekstase) yang menjurus ke persatuan hamba dengan khalik. Orang sudah ramai membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan (*fana' fi al mahbub*), bersatu dengan kecintaan (*ittihad bi al-mahbub*), kekal dengan Tuhan (*baqa' bi al-mahbub*), menyaksikan Tuhan (*musyahadah*), bertemu dengan- Nya (*liqa'*), dan menjadi satu dengan-Nya ('*ain al-jama'*), seperti yang diungkapkan Abu Yazid Al-Busthami (261 H), ia adalah orang pertama yang menggunakan istilah *fana* (lebur atau hancurnya perasaan), sehingga ia dibilang sebagai peletak batu pertama dalam aliran ini.

3. Periode Konsolidasi

Menurut Prof. Dr. H. M. Amin Syukur, M.A., tasawuf pada abad V Hijriah mengadakan konsolidasi yang ditandai dengan kompetisi dan pertarungan antara tasawuf semifalsafi dan tasawuf Sunni. Tasawuf Sunni kemudian memenangkan kompetisi sehingga berkembang sedemikian rupa. Kemenangan ini dikarenakan menangnya ahli teologi Ahl As-Sunnah wa Al-Jama'ah yang dipelopori oleh Abu Al-Hasan Al-Asy'ari (wafat 324 H) yang melakukan kritik pedas terhadap teori Abu Yazid Al-Busthami dan Al-Hallaj, sebagaimana tertuang dalam *syatahiat*-nya yang dianggap bertentangan dengan kaidah dan akidah Islam. Tasawuf pada abad tersebut cenderung mengadakan pembaharuan atau menurut *Annemarie Schimmel* merupakan periode konsolidasi, yaitu periode yang ditandai pemantapan dan pengembalian tasawuf ke landasannya, yaitu Al-Quran dan al-Sunnah. Tokoh-tokohnya adalah Al-Qusyairi (376-465 H), Al-Harawi (196 H), dan Al-Ghazali (450-505 H).

Al-Qusyairi adalah salah satu tokoh sufi utama abad V hijriah. Banyak karyanya kemudian menjadi rujukan para sufi, seperti *Al-Risalah Al-Qusyairiyah*. Ia dikenal sebagai pembela teologi Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah dan berupaya mengembalikan tasawuf berdasarkan Al-Quran dan al-Sunnah. Dua hal yang dikritiknya adalah tentang *syatahiyat* yang dikemukakan oleh sufi semifalsafi dan cara berpakaian mereka yang menyerupai orang miskin, sementara tindakan mereka bertentangan dengan metode pakaiannya.[66]

Tokoh sufi lainnya ialah Al-Harawi yang terkenal tegas terhadap penyimpangan tasawuf dan termasuk Hanabilah. *Manazil Al-Sa'irin ila Robb al-Alamin* merupakan

65 Abu Al-wafa' Al-Ghanimi at-Taftazani, *Madkhal ila at-Tashawuf Al-Islami*, dalam Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 131.

66 Abu Qasim Al-Karim Al-Qusyairi, *Ar-Risalah Al-Qusyairiyyah Fi 'ilm At-Tashawwuf* (Dar Al-Khair, ttp), h. 3.

karyanya yang terkenal. Ia menyusun teori *fana* dalam kesatuan yang berbeda dengan fana di semifalsafi sebelumnya. Menurutnya, fana bukanlah fana wujud sesuatu yang selain Allah, tetapi dari penyaksian dan perasaan mereka sendiri. Hal ini terjadi karena ia sirna dengan yang disembahnya lewat penyembahan kepada-Nya, dengan yang diingatnya lewat pengingatan terhadap-Nya, dengan yang mengadakannya lewat wujud-Nya, dengan yang dicintainya lewat cinta kepada-Nya, dan dengan yang disaksikannya lewat penyaksian terhadap-Nya. keadaan ini disebut *sakr, ihtilam,* atau *mihwar*.[67] *Syatahat* itu muncul dari ketidaktenangan, sebab apabila ketentraman itu terpaku dalam kalbu mereka, akan membuat seseorang terhindar dari keganjilan ucapan ataupun segala penyebabnya.[68]

Pembela tasawuf lainnya adalah Al-Ghazali. Dari paham tasawufnya, ia menjauhkan tasawufnya dari kecenderungan *gnostis* dan teori ketuhanan Aristoteles yang mempengaruhi filsuf Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa tasawuf Al-Ghazali benar-benar bercorak Islam.[69] Hal ini dapat dilihat dalam karya-karyanya, seperti *Ihya' 'Ulum Ad-Din* dan *Bidayah Al-Hidayah*.

Al-Ghazali menganggap *syatahat* mempunyai dua kelemahan. *Pertama,* kurang memperhatikan amal lahiriah. Hal ini membawa dampak negatif bagi orang awam, lari meninggalkan pekerjaannya, lalu menyatakan ungkapan-ungkapan yang mirip dengannya. *Kedua,* keganjilan ungkapan yang tidak dipahami maknanya, diucapkan dari hasil pikiran yang kacau, dan hasil imajinasi sendiri. Ungkapan-ungkapan yang demikian itu menjadikan orang-orang Nasrani keliru dalam memandang Tuhannya, seakan-akan ia berada pada diri Al-Masih.[70]

Al-Ghazali menolak teori kesatuan, dan menawarkan teori baru tentang ma'rifat dalam batas 'pendekatan diri kepada Allah' (*taqarrub ila Allah*), tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya.[71] Al-Ghazali memadukan tasawuf, fiqh, dan ilmu kalam yang sebelumnya terjadi ketegangan dan berhasil mendeskripsikan jalan menuju Allah SWT, sejak permulaan dalam bentuk latihan jiwa lalu fase pencapaian rohani dalam tingkatan (*maqamat*) dan keadaan (*ahwal*) yang akhirnya sampai kepada *fana*, tauhid, ma'rifat, dan kebahagiaan.

4. Periode Falsafi

Pada abad VI Hijriah muncullah tasawuf Falsafi, yaitu tasawuf yang bercampur dengan ajaran filsafat, berkompromi dalam pemakaian term-term filsafat yang maknanya disesuaikan dengan tasawuf. Oleh karena itu, tasawuf yang berbau

---

67 Ibnu Al-Qayyim, *Madarij As-Salikin Baina Manazil Iyyaka Na'budu Wa Iyyaka Nasta'in* (Semarang: Toha Putra, 1956), juz I, h. 154-155.

68 Al-Harawi, *Manazil As-Sa'irin* (Semarang: Toha Putra, 1328 H), vol. III h. 512.

69 Abu Al-Wafa' Al-Ghanimi At-Taftazani, *Madkhal ila At-Tashawwuf Al-Islami,* h. 156.

70 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Ad-Din* (Semarang: Toha Putra).

71 Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Ad-Din*, Juz IV, h. 263.

filsafat ini tidak sepenuhnya dapat dikatakan tasawuf maupun filsafat. Karena tasawuf falsafi di satu pihak memakai term-term filsafat, namun di lain pihak pendekatan terhadap Tuhan memakai metode *dzauq,* intuisi, dan *wajd*.

Ibnu Khaldun dalam bukunya, *Muqaddimah*, menyimpulkan bahwa tasawuf Falsafi memiliki objek utama yang menurut Abu Al-Wafa' dapat dijadikan karakter sufi Falsafi, yaitu sebagai berikut.

a. Latihan rohaniah dengan rasa, intuisi, serta instropeksi yang timbul darinya.
b. Iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari dalam ghaib.
c. Peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan.
d. Pemakaian ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar (*syatahiyat*).[72]

Pada abad VI dan dilanjutkan abad VII Hijriah, muncullah cikal-bakal tarekat sufi ternama. Hingga sampai saat ini, pondok-pondok tersebut merupakan oase-oase di tengah gurun pasir kehidupan duniawi. Kemudian tibalah mereka berjalan dalam suatu kekerabatan para sufi yang tersebar luas, yang menyangkut seorang guru, dan menerapkan disiplin dan ritus yang lazim. Tarekat yang terkenal sampai sekarang antara lain, tarekat Qadariyah yang dikaitkan kepada Abdul Qadir Al-Jailani (471-562 H), tarekat Suhrawardiyyah yang dicetuskan Syihabuddin Umar bin Abdillah Al-Suhrawardi (539-631 H), tarekat Rifa'iyyah yang dikaitkan kepada Ahmad Rifa'i (512 H), tarekat Syadziliyyah yang dikaitkan pada Abu Al-Hasan Al-Syadzili (592-656 H), tarekat Badawiyyah yang dikaitkan pada Ahmad Al-Badawi (596-675 H), tarekat Naqsyabandiyyah yang dikaitkan kepada Muhammad bin Bahauddin Al-Uwaisy Al-Bukhari (717-791 H).[73]

5. Periode Pemurnian

A. J. Berry menyatakan, masa Ibn 'Arabi, Ibn Faridh, dan Al-Rumi adalah masa keemasan gerakan tasawuf. Pengaruh dan praktik tasawuf makin tesebar luas melalui tarekat-tarekat dan para sultan serta pangeran yang tidak segan mengeluarkan perlindungan dan kesetiaan pribadi mereka.

Kemudian tasawuf pada waktu itu ditandai bid'ah, khurafat, mengabaikan syariat dan hukum-hukum moral, dan penghinaan terhadap ilmu pengetahuan, membentengi diri dari dukungan awam untuk menghindarkan diri dari rasionalitas, dengan menampilkan amalan yang irasional, azimat, ramalan, dan kekuatan ghaib.

72 Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah* (Kairo: Al-Mathba'ah Al-Babiyah, t.th), h. 332. Lihat pula M. Amin Syukur dan M asyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, h. 29.

73 Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 138.

Bersamaan dengan itu, tampillah Ibn Taimiyah yang dengan lantang menyerang penyelewengan-penyelewengan para sufi tersebut. Menurutnya, yang disebut wali ialah orang yang berperilaku baik (shaleh), konsisten dengan syariat Islam. Sebutan yang tepat untuk orang-orang tersebut adalah *muttaqin* (QS. Yunus (10): 62-63).

Ibn Taimiyah membagi fana menjadi tiga bagian: fana ibadah (fana dalam beribadah), *fana' syuhud al-qalb*, yaitu fana pandangan hati, dan *fana' wujud ma siwa Allah* (fana wujud selain Allah). Diantara ketiga fana tersebut, *fana' wujud ma siwa Allah* dianggap menyeleweng dari ajaran Islam, dan dianggap kufur karena beranggapan bahwa wujud *Khalik* adalah wujud makhluk, tidak mengakui adanya wujud selain Allah. Disamping dianggap kafir juga disebut *zindiq*, yang patut dijatuhi hukuman mati.[74]

Ibn Taimiyah cenderung bertasawuf sebagaimana yang pernah diajarkan oleh Rasulullah, yaitu menjelaskan dan menghayati ajaran Islam, tanpa embel-embel lain, tanpa mengikuti aliran tarekat tertentu dan tetap melibatkan diri dalam kegiatan sosial, sebagaimana manusia pada umumnya. Tasawuf model ini cocok untuk dikembangkan di masa modern seperti sekarang.

D. Beberapa Pandangan Tasawuf yang Diperdebatkan Antara Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni

Tasawuf di dunia Islam masih menjadi misteri yang menyimpan banyak rahasia. Salah satu dari sekian banyak rahasia itu adalah konsep *Wujudiyah*.[75]

Ada tiga terma penting terkait dengan wujudiyah ini, merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan, *Ittihad* ini sering disandarkan pada Abu Yazid al-Bisthami sebagai orang yang memunculkan ajaran *Ittihad* dalam tasawuf. Terma yang kedua adalah *Hulul* yang dibawa oleh al-Hallaj yang menurut Abu Nasr al-Thusi, *Hulul* berarti Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu setelah sifat-sifat kemanusiaanya dilenyapkan.[76] Terminologi ketiga adalah *Wahdah al-Wujud* yang sering disandarkan kepada Ibn 'Arabi meski dalam tulisan-tulisannya Ibn 'Arabi tidak pernah menggunakan istilah *Wahdah al-Wujud* ini.[77]

74 M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, h. 39.

75 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan* (Jember: STAIN Jember Press, 2015) Cet. I, h. 1.

76 yakni *ittihad, hulul, dan wahdat al-wujud*. *Ittihad* adalah sebuah tingkatan dalam pengalaman mistis (spiritual) ketika seorang sufi telah merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan, *Ittihad* ini sering disandarkan pada Abu Yazid al-Bisthami sebagai orang yang memunculkan ajaran *Ittihad* dalam tasawuf. Terma yang kedua adalah *Hulul* yang dibawa oleh al-Hallaj yang menurut Abu Nasr al-Thusi, *Hulul* berarti Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu setelah sifat-sifat kemanusiaanya dilenyapkan. Terminologi ketiga adalah *Wahdat al-wujud* yang sering disandarkan kepada ibnu Arabi meski dalam tulisan-tulisannya ibnu Arabi tidak pernah menggunakan istilah *Wahdat al-wujud* ini. Lihat Kautsar Azhari Noer, Ibn al-Arabi: *Wahdat al-wujud Dalam Perdebatan,* Jakarta: Paramadina, 1995, h. 36.

77 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Wahdat al-wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 36.

Ittihad adalah sebuah tingkatan dalam pengalaman mistis (spiritual) ketika seorang sufi telah merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan, *Ittihad* ini sering disandarkan pada Abu Yazid al-Bisthami sebagai orang yang memunculkan ajaran *Ittihad* dalam tasawuf. Terma yang kedua adalah *Hulul* yang dibawa oleh al-Hallaj yang menurut Abu Nasr al-Thusi, *Hulul* berarti Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu setelah sifat-sifat kemanusiaanya dilenyapkan. Terminologi ketiga adalah *Wahdah al-Wujud* yang disandarkan kepada Ibn 'Arabi meskipun Ibn 'Arabi sendiri dalam tulisan-tulisannya tidak pernah menggunakan istilah ini.

Konsep yang lahir dari pengembaraan spiritual paling personal ini pertama kali diperkenalkan (melalui uraian bukan terminologi) di dunia pemikiran Islam oleh Ibn 'Arabi. Kemudian melalui murid-muridnya dan para penafsir awal karya Ibn 'Arabi mempertegas asas pemikiran Shaikh al-Akbar tersebut. Namun karena sifatnya yang gnostik dan personal, tasawuf tidak saja menyuguhkan informasi yang Ilahi, tetapi juga melahirkan kontroversial dikalangan pemikir Islam.[78]

Di kalangan orang-orang yang *fiqih oriented,* konsep *Wujudiyah* bahkan dituduh sebagai ajaran sesat yang tidak memiliki pijakan rasional yang argumentatif dalam kebudayaan Islam. Oleh karena itu, tasawuf selain dipenuhi dengan *the devine wisdom* juga diwarnai dengan darah Syuhada: sejak Al-Hallaj yang syahid di tangan algojo, Suhrowardi Al-Maqtul yang berakhir di tiang gantungan hingga Ibn 'Arabi yang dituduh kafir. Tidak mengherankan bila potret buram itu semakin menempatkan tasawuf sebagai disiplin ilmu yang diselimuti teka-teki. Namun, ruang teka-teki itu pula yang menjadikan konsep *Wujudiyah* tidak pernah surut untuk diperbincangkan, dianalisis, dan diteliti.[79] Sebagai sebuah konsep dan aliran dalam tasawuf, *wujudiyah* mengalami perkembangan, perubahan sekaligus mengalami tantangan.[80]

Wujudiyah adalah bahwa wujud yang sejati adalah satu. Bukan berarti alam adalah Allah dan Allah adalah alam. Bahwa kenyataannya Dia adalah satu kesatuan wujud, ini juga dapat dipahami dari sebuah hadits yang sering dikutip Ibn 'Arabi dalam menerangkan masalah *Wahdah al-Wujud* yaitu; *kanallahu wala syai'a ma'ahu* artinya dahulu Allah tiada sesuatu apapun bersama-Nya. Maksud dari pernyatan ini tidak ada sesuatu apapun yang menyertai Allah selamanya dan segalanya pada sisi-Nya adalah tiada. 'Tiada Tuhan selain Allah' artinya segala sesuatu berupa alam gaib dan nyata adalah bayangan Allah yang pada hakikatnya tiada. Dapat disimpulkan dari penjelasan diatas, bahwa alam bisa dikatakan hanya khayal semata dan alam bukanlah Allah. Namun jika di lihat lebih dalam, sesungguhnya alam tidak akan muncul dengan sendirinya dan mustahil ada wujud di samping Allah atau

78 Muhammad Nur, *Wujudiyah Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012) h. XI.

79 Muhammad Nur, *Wujudiyah Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* , h. XI.

80 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan*, h. 1.

didalamnya atau diluarnya maka alam adalah penampakan Allah. Penampakan itu tiada lain adalah Allah juga adanya.

Karena yang mempunyai wujud hanyalah Tuhan. Dengan demikian wujud itu hanya satu yakni wujud Tuhan, Ia juga memberikan sifat-sifat ketuhanan pada segala sesuatu. Alam ini seperti cermin yang buram dan juga seperti badan yang tidak bernyawa. Allah menciptakan manusia untuk memperjelas cermin itu, dengan kata lain alam ini merupakan penampakan dari asma dan sifat Allah yang terus menerus. Tanpa alam, sifat dan asma-Nya tidak akan muncul dan juga dikenal, dengan demikian, maka akan kehilangan maknanya, sebab sifat dan asma-Nya senantiasa dalam bentuk dzat yang tinggal dalam kesendiriannya yang tidak dikenal oleh siapapun.

Allah menciptakan alam sesungguhnya juga karena keinginan Allah sendiri, jika tanpa alam, Allah hanyalah sebagai berbendaharaan yang tersembunyi, yang tidak diketahui oleh siapapun bahkan Allah sendiri tidak mendapatkan predikat sebagai al-Khaliq, sebab tidak akan mungkin Dzat pencipta yang tidak pernah menciptakan sesuatu.

Dengan segala asma-Nya, Allah terrefleksikan dalam wujud makhluknya, apalagi bagi manusia yang mencapai derajat kesempurnaan tentunya segala sifat baik Allah akan terpancar padanya.

E. Transmisi Tasawuf di Nusantara

a. Tokoh-Tokoh Tasawuf Sunni di Nusantara

1) Nur al-Din al-Raniri

Nuruddin Al-Raniri dilahirkan di Ranir, India. Nama lengkapnya adalah Nuruddin Muhammad bin Hasanjin al-Hamid al-Syafi'i al-Raniri. Tahun kelahirannya diperkirakan menjelang abad ke 16 M.[81] Nur al-Din al-Raniri menjadi kubu penentang paham *Wujudiyah* yang dipahami oleh Hamzah Fansuri. Dalam berdebat, dengan segala kemahiran yang dimiliki, ia berupaya membongkar kelemahan dan kesesatan paham *Wujudiyah* yang dianggap bertentangan dengan Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

Dalam perspektif Tauhid, Nur al-Din al-Raniri memandang hakikat ke-Tuhanan lebih bersifat kompromis terhadap kalangan mutakallimin yang diwakili oleh Ibn 'Arabi. Pandangan Nur al-Din al-Raniri hampir sama dengan Ibn 'Arabi mengenai Alam dan Allah, bahwa Alam berbeda dengan Allah, alam merupakan *tajalli* Allah. Namun, tafsirannya diatas membuatnya terlepas dari label panteisme Ibn 'Arabi.

Tentang alam, ia berpandangan bahwa alam ini diciptakan Allah melalui tajalli. Ia juga menolak teori al-faidh (emanasi) Al-Farabi karena hal itu dapat

81 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), h. 196.

memunculkan pengakuan bahwa alam ini qadim sehingga menjerumuskan pada kemusyrikan.

Tentang Manusia. Manusia merupakan makhluk Allah yang paling sempurna, karena merupakan khalifah Allah di bumi ini yang dijadikan sesuai dengan citra-Nya. Konsep insan kamil yang dinyatakan Al-Raniri hampir sama dengan apa yang telah digariskan Ibn 'Arabi.

Wujudiyah, merupakan paham tasawuf yang ajarannya berpusat pada *Wahdah Al-Wujud,* dan kemudian disalahartikan oleh kaum *Wujudiyah* dengan arti "kemanunggalan antara Allah dengan alam". Menurut pendapat Al-Raniri, pemahaman Hamzah Fansuri dapat membawa kepada kekafiran. Ia berpandangan bahwa jika benar Tuhan dan makhluk hakikatnya satu, maka dapat dikatakan bahwa manusia adalah Tuhan dan Tuhan adalah manusia, jika demikian adanya, maka manusia mempunyai sifat-sifat Tuhan.

Adapun tentang syariat dan hakikat. Al-Raniri beranggapan bahwa pemisahan antara syari'at dan hakikat adalah tidak benar. Al-Raniri menekankan syariat sebagai landasan esensi dalam tasawuf (hakikat), ia mengajukan pendapat pemuka sufi, Shaikh Abdullah Al-Aydrusi yang menyatakan bahwa jalan menuju Allah hanya melalui syariat yang merupakan pokok islam.[82]

Shaikh Nur Al-Din Al-Raniri adalah seorang murid sayyid 'Abd Al-Qadir Al-Idrus, keturunan Arab, bermadzhab Syafi'i dan dilahirkan di Ranir, India. Dia menetap di Aceh, selama tujuh tahun sebagai mufti. Dalam bidang tulis-menulis, dia sangat produktif. Penulis tidak kurang dari 30 judul buku ini, dikenal banyak melakukan kritik terhadap pemikiran-pemikiran Hamzah Fansuri dan Syams Al-Din Al-sumatrani yang beraliran tasawuf falsafi. karya-karya dan kritik-kritikannya berperan aktif dalam menentang ajaran tasawuf falsafi dan ajaran panteisme di Aceh, dan juga melapangkan jalan bagi kemajuan tasawuf sunni. Sebagai apresiasi terhadap jasa dan kontribusinya, pemerintah Indonesia mengabadikan namanya dengan pemberian nama perguruan tinggi Islam pertama di Aceh yaitu IAIN Ar-Raniri. Al-Raniri adalah sosok yang paling berpengaruh di wilayah ini, terlihat pada generasi ulama Islam sepeninggalannya, baik di Aceh maupun di wilayah lain. Pemikiran-pemikirannya telah berhasil memantapkan pengaruh dan dominasi Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah.[83]

Aceh yang terletak diujung utara pulau Sumatra berperan penting dalam pemikiran Islam umumnya dan tasawuf khususnya. Dengan kesultanan Islam yang maju dan makmur, terutama pada periode pemerintahan Iskandar Muda

82 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf,* h. 342-345.
83 Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia* (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), h. 77.

(w.1636 M), Aceh berhasil memposisikan diri sebagai pusat perdagangan terpenting diwilayah ini, bahkan menjadi jembatan penghubung antara timur dan barat. Aceh tidak hanya maju dalam bidang material, tetapi juga dalam bidang pemikiran Islam dan kehidupan spiritual keagamaan.

Dalam periode antara abad ke-16 dan ke-17, Aceh melahirkan empat ulama besar yang berhasil memperkaya wacana tasawuf di Indonesia. Pemikiran-pemikiran mereka masih terlihat pengaruhnya dalam peta pemikiran Islam di Indonesia bahkan negara lain, seperti Malaysia dan lainnya. Mereka secara berturut-turut adalah :

- Shaikh Hamzah Fanzuri
- Shaikh Syams Al-Din Al-Sumatrani
- Shaikh Nur Al-Din Al-Raniri
- Shaikh 'Abd Al-Ra'uf Sinkel

Shaikh Hamzah Fansuri dan Syams Al-Din Al-Sumantri adalah pelopor tasawuf penteisme yang sangat berpengaruh berkat karya-tulisannya, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Indonesia, dengan murid dan pengikut yang cukup banyak. Di bawah pengaruh dan 'dominasi' intelektual Al-Sumatrani yang sebagai mufti dan pensehat sultan, aliran penteisme berkembang lebih luas. Namun setelah Al-Sumatrani wafat dan sultan wafat perkembangan tersebut mengalami kemerosotan.[84]

Tatkala Sultan Iskandar muda II naik tahta, Nur Al-Din Al-Raniri yang telah menjalani hubungan baik dengan sang sultan diangkat menjadi mufti. Kesempatan ini tidak disia-siakan dan dia segera melancarkan kampanye pemberantasan terhadap apa yang disebut tasawuf wujudiyah. Selain menulis buku, dia juga aktif mendebat para pengikut Fansuri dan Al-Sumantrani. Tak kurang dari 40 Ulama dan ahli fiqih yang berhasil dihimpun untuk mendiskusikan pemikiran-pemikiran panteisme. Kemudian Al-Raniri menfatwakan sesatnya panteisme dan para pengikutnya adalah murtad yang menurut hukum yang halal diperangi jika tidak bertaubat dan kembali kejalan yang benar. Akibatnya, buku-buku dan karya-karya Fansuri dan Al-Sumatrani dibakar dan para pengikutnya yang setia dikejar-kejar dan dibunuh termasuk saudara kandung sultan sendiri. Kampanye anti Fansuri demikian banyak meminta korban sehingga hanya sedikit pengikutnya yang dapat selamat.[85]

Dalam kasus kontroversi *Wahdah Al-Wujud* di Nusantara, sebagaimana diwakili oleh Hamzah Fansuri dan Nurrudin Ar-Raniri, satu versi diyakini sebagai hal itu tidak terlepas dari faktor politik. Yakni disebabkan kompetisi

84 Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia* (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), h. 79.

85 Ahmad Daudi, *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi S.H. Nuruddin Al-Raniri* (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 42.

keduanya sebagai penasehat sultan. Sebagian ahli beranggapan bahwa, sesungguhnya Al-Raniri juga mempromosikan *wahdah al-wujud* sebagaimana diajarkan oleh orang yang dikritiknya, yakni Hamzah Al-Fansuri.

Berbeda dengan Al-Raniri, Shaikh 'Abd Al-Ra'uf Sinkel, yang berkat pengalamannya menetap selama 19 tahun di Al-Haramain dan Yaman, lebih kompromistis, moderat, dan akomodatif. Walaupun dia memimpin terekat syatariah, tidak ditemukan dalam satu pun karyanya yang menyerang mazhab atau aliran lain meski berbeda pemikiran.

b) Kehidupan Nur Al-Din Al-Raniri

Shaikh Nur Al-Din Al-Raniri dilahirkan diranir yang tak jauh dari Gujarat India. Pendidikan awal diterima ditempat kelahirannya itu sebelum melanjutkan sekolah di kota Tarim, Hadhramaut, daerah asal Allawiyyin yang merupakan pusat Islam tercemerlang di semenanjung Arab pada saat itu.[86] Dalam perjalanan pulang dari Hadramaut menuju India 1621 M, dia singgah di Al-Haramain untuk menunaikan ibadah haji dan berziarah kemakam Rasulullah SAW.

Di India dia belajar kepada 'Alawiyyin asal Hadhramawt yang sedang menggiatkan dakwah Islam di wilayah itu, antara lain pada Shaikh Abu Hafsh 'Umar Ibn 'Abdullah Basyaiban Al-Alawi yang menganugrahkannya ijazah memasuki tarekat Rifa'iyah. Ajaran-ajaran tasawuf banyak pula diperoleh dari Sayyid Muhammad Al-Idrus Al-Alawi yang diangkatnya sebagai 'Bapak Spiritual'.[87] Oleh karena itu, dalam batas tertentu Al-Raniri bisa dianggap mewakili salah satu aspek dalam pemikiran tasawuf *'Alawiyyin* atau tarekat *Alawiyah.*[88]

Berangkat pada 6 Muharram 1047 H bertepatan 31 Mei 1637, yaitu pada masa pemerintahan Sultan Iskandar II. Pendapat lain menyebutkan kedatangannya sebelum tanggal itu berdasarkan sebuah buku karangannya yang berjudul *Al-Shirath Al-Mustaqim* dalam bahasa Indonesia, yang menunjukan bahwa dia mahir berbahasa Indonesia sesuai dengan yang tertera dalam buku yang ditemukan itu ditulis pada 1633 M. Boleh jadi benar kedatangannya di Aceh pada masa pemerintahan Iskandar Muda, namun dia segera meninggalkannya menuju wilayah lain karena kondisi intelektual tidak cocok dengan kecenderungan ilmiahnya. Sementara itu dia tidak memperoleh sambutan hangat dari penguasa dan masyarakat mengingat perbedaan mazhab yang dianut dengan mazhab penguasa. Lebih dari itu pengaruh Al-Sumatrani sebagai penasihat Sultan sedemikian kuat mendominasi seluruh wilayah itu. Akan tetapi, segera setelah

86 Tamar Djaja, *Sejarah Para Pembesar Indonesia* (Jakarta: tth), vol. 1, h. 232.

87 Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam konsepsi S.H. Nuruddin Al-Raniri* (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 37.

88 Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia* (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), h. 82.

iskandar II naik takhta pada 1637 M, dia dipanggil sang sultan diangkat menjadi mufti, maka terjadilah peristiwa kampanye antitasawuf falsafi melalui fatwanya.[89]

Fatwa yang ditetapkan Al-Raniri mengundang reaksi luas, tidak saja dalam batas wilayah Aceh, tetapi juga meluas ke wilayah lain, bahkan gaungnya ikut terdengar di Al-Haramain. Sehingga Shaikh Ibrahim Hasan Al-Kurani mengecam keras fatwa tersebut dan mengingatkan bahaya yang ditimbulkan oleh penafsiran yang tidak memahami maksud ungkapan para sufi. Untuk mengerti dan menyerap makna yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan sufi, diperlukan pengetahuan yang luas dan pemahaman yang dalam.

Setelah menetap selama tujuh tahun lebih, Al-Raniri pulang ketanah airnya pada 1644 M. Kepulangannya secara tiba-tiba barang kali disebabkan oleh rasa kebosanan mengikuti polemik dan perdebatan-perdebatan yang berlangsung di istana menghadapi Shaikh Saif Al-Rijal yang baru kembali menuntut ilmu dari India yang bersikap lebih moderat terhadap pemikiran-pemikiran Fansuri. Saif Al-Rijal unggul dalam perdebatan, terutama karena di dukung oleh Shaikh Abd Rauf Sinkel yang kelak akan menggantikan kedudukan Al-Raniri sebagai mufti. Wafatnya sultan Iskandar II, yang merupakan penompang kekuatan Al-Raniri, mendorong pengikut Fansuri kembali menggelar perdebatan-perdebatan ilmiah yang terakhir dengan keunggulan kelompok moderat.

Shaikh Nur Al-Din Al-Raniri pulang kenegerinya meninggalkan karangan-karangan yang berharga dan ikut memperkaya khazanah keilmuan Nusantara. Menjelang akhir hayatnya ia sempat mengarang dua buku; yang pertama berjudul *Al-Fath Al-Mubin 'ala Al-Mulhidin*, sedangkan yang kedua, dengan judul *Rhiq Al-muhamadiyah fi Thariq Al-sufiyyah*, belum sempat diselesaikan pada saat ajal menjemputnya. Dia wafat di Ranir pada 21 september 1658 M.[90]

c) Karya Nur Al-Din Al-Raniri

Al-Raniri adalah seorang figur ulama produktif yang berpengetahuan luas dalam bidang ilmu keislaman. Karya-karya ilmiahnya mencakup bidang-bidang fiqih, hadist, tasawuf, perbandingan agama dan filsafat. Tampak dalam karya-karya ini kecenderungan ilmiah Al-Raniri yang menentang pendapat Fansuri, Al-Sumatrani dan aliran panteisme pada umumnya.

Tidak kurang dari 30 judul buku dari karya-karyanya yang sudah ditemukan hingga kiini, antara lain;

1. *Al-Shirath Al-Mustaqim*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan bidang fiqih meliputi shalat, puasa, zakat, dan kurban, serat hukum-hukumnya.

89 Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, h. 83.
90 Alwi Shihab, Akar Tasawuf di Indonesia, h. 84.

2. *Durrah Al-faraidh fi Syarh Al-Aqa'id*, Syarh *Al-Aqa'id Al-Nasafiyyah*, karya imam Sa'duddin Al-Taftazani.
3. *Hidayah Al-Habib fi Al-Targhib wa Al-Tarhib fi Al-Hadits*, dalam bahasa Arab dan Indonesia memuat 831 hadis.
4. *Bustan Al- Salathin fi Dzikr Al-Awwalin wa Al-Akhirin*, merupakan karya terbesar dalam sejarah wilayah Aceh, dengan topik pembahasan meliputi sejarah nabi-nabi, raja-raja, menteri-menteri, dan wali-wali. Pada bagian penutup sejarah negeri-negeri Melayu, sedangkan bab terakhir membicarakan akal, firasat, sifat-sifat perempuan, dan cerita-cerita 'aneh'.
5. *Nubdzah fi Da'wah Al-Dzill*, dengan topik pembahasan tasawuf dan merupakan penegasan aliran pemikirannya yang menilai konsep panteisme sesat. Buku ini menggunakan cara soal-jawab.
6. *Latha'if Al-Asrar*, dengan topik pembahasan tasawuf.
7. *Asrar Al-Insan fi Ma'rifah Al-Ruh wa Al-Bayan*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan manusia dalam hubungannya dengan Allah Swt., masalah ruh dan hakikatnya.
8. *Al-Tibyan fi Ma'rifah Al-Adyan fi Al-Tashawwuf*, dengan topik pembahasan yang memuat uraian lengkap tentang perdebatan melawan pengikut Fansuri yang menjadi penyebab dikeluarkannya fatwa 'hukum mati' kepada mereka.
9. *Akhbar Al-Akhirah fi Ahwal Al-Qiyamah*, dengan topik pembahasan al-Nur Al-Muhammadi, penciptaan Adam, siksaan hari kiamat, surga, dan neraka.
10. *Hill Al-Dzill*, dengan topik pembahasan komentar terhadap karyanya, *Nubdzah fi Da'wah Al-Dzill ma'a Shahibih*, dalam bidang tasawuf.
11. *Ma Al-Hayah li Ahl Al-Mayyit*, dalam bidang tasawuf dan penolakan terhadap panteisme.
12. *Jawahir Al-'Ulum fi Kasyf Al-Ma'lum*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan tasawuf, teori ilmu makrifat, ilmu hakikat, wujud, dan sifat-sifat Allah Swt.
13. *Aina Al-Alam Qabla an Yukhlak*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan tasawuf dan penolakan terhadap panteisme.
14. *Syifa' Al-Qulub 'an Al-Tashawwuf*, dengan topik pembahasan makna kedua kalimat syahadat dan tata cara zikir.
15. *Hujjah Al-Shiddiq fi Daf'i Al-Zindiq*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan ilmu kalam, aliran filsafat Islam, dan kaum sufi dengan fokus perhatian pada kesesatan panteisme.
16. *Al-Fath Al-Mubin 'ala Al-Mulhidin*, dengan topik pembahasan akidah dan tasawuf yang menekankan kesesatan doktrin panteisme, perlunya memerangi para pengikut, dan membakar buku-bukunya.

17. *Al-Lam'an fi Takfir man Qala bi Khalq Al-Qur'an*, dalam bahasa Arab dengan topik memberi jawaban terhadap surat Sultan Banten, 'Abd Al-Mafakhir 'Abd Al-Qadir 'Ali yang meminta penjelasan mengenai pemikiran Fansuri mengenai al-khalaq (penciptaan).
18. *Shawarim Al-Shiddiq fi Qath'i Al-Zindiq*, dalam bahasa Arab dengan topik pembahasan penolakan terhadap aliran Fansuri.
19. *Rahiq Al-Muhammadiyah fi Thariq Al-Shufiyyah*, dalam bahasa Arab dengan topik pembahasan tasawuf.
20. *Bad'u Khalaq Al-Samawat wa al-Ardh*, dalam bahasa Arab dengan topik pembahasan tasawuf.
21. *Hidayah Al-Iman bi Fadhl Al-Mannan*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan makna Islam, iman, makrifat, dan tauhid.
22. '*Ilaqah Allah bi Al-Alam*, terjemahan sebuah buku karya Shaikh Muhammad Fadhlullah Al-Burhanfuri kedalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan tasawuf.
23. '*Aqa'id Al-Shufiyyah Al-Muwahhidin*, dalam bahasa Arab dengan topik pembahasan tasawuf membicarakan pengalaman-pengalaman spiritual kaum sufi pada saat menyebut la ilaha illall-ah.
24. *Kayfiyyah Al-Shalah*, dalam bahasa Indonesia mengenai tata cara shalat.
25. *Al-Fath Al-Wadud fi Bayan Wahdah Al-Wujud*, dalam bahasa Arab.
26. *Ya Jawwad Jud*, dalam bahasa Arab dengan topik pembahasan panteisme.
27. *Audhah Al-Sabil Laysa li Abathil Al-Mulhidin Ta'wi*l, dalam bahasa Arab.
28. *Syadzarat Al-Murid*, dalam bahasa Arab.
29. '*Umdah Al-I'tiqad*, dalam bahasa Arab.

Semua karya tersebut merupakan bukti misi Al-Raniri untuk melestarikan tasawuf Sunni khususnya, dan Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah umumnya.[91]

2) Abd Al-Shamad Al-Palimbani

Abd Al-Shamad Al-Palimbani berasal dari keturunan Yaman. Ayahnya, Shaikh Abdul jalil bin Shaikh Abdul wahab Al-Mahdani yang hijrah ke kota Palembang pada penghujung abad 17 Masehi. Ia menjabat mufti di wilayah Kedah pada tahun 1700. Setelah kembali ke Palembang, ia menikah dan dianugerahi seorang putra yang diberi nama Abd Al-Shamad. [92]

Al-Palimbani adalah figur yang mencerminkan kesinambungan pengaruh tasawuf Sunni dalam melanjutkan pemikiran-pemikiran Al-Ranirì. Dia Menghasilkan 8 judul buku, antara lain yang paling penting ialah: *pertama*,

91 Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia*, h. 88.
92 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 347.

berjudul *Sayr Al-Salikin* yang ditulis sebagai terjemahan dan komentar terhadap karya Al-Ghazali, *Lubab Al-Ihya'*; dan *kedua*, berjudul *Hidayah Al-Salikin*, juga terjemahan dan komentar terhadap karya Al-Ghazali lainnya, *Bidayah Al-Hidayah*. Al-Palimbani adalah tokoh tasawuf Sunni yang menggantikan posisi Al-Raniri dalam pergelutan pemikiran melawan pengikut Hamzah Fansuri.[93]

Corak pemikiran beliau mengenai ajaran tasawuf diwarnai oleh pemikiran Al Ghazali dan Ibn 'Arabi, namun sebagian besarnya dipengaruhi oleh pemikiran Al-Ghazali. Pemikiran Ibn 'Arabi mengenai manusia ditafsirkan beliau agar tidak menimbulkan pengertian panteistik.

Seperti banyak tokoh sufi lainnya, Al-Palimbani percaya bahwa Tuhan hanya dapat didekati dengan keyakinan yang benar pada keesaan yang mutlak dan kepatuhan pada ajaran-ajaran syariat. Ajaran tasawuf Al-Palimbani lebih cenderung kepada tasawuf akhlaki atau tasawuf amali yang bernuansa sunni daripada tasawuf falsafi.[94]

a) Kehidupan Abd Al-Shamad Al-Palimbani

Al-Palimbani berasal dari keturunan Arab Yaman, Ayahnya Shaikh 'Abd Al-Jalil ibn Shaikh Abd Al-Wahhab Al-Mahdani, berhijrah ke Kota Palembang pada penghujung abad ke-17 M. Dia menjabat mufti di wilayah Kedah pada 1700 M, menurut catatan *silsilah* Kedah,[95] Setelah kembali ke Palembang, dia menikah dan dianugerahi seorang putra yang diberi nama Abd Al-Shamad. Peristiwa ini terjadi antara 1700-1704 M. Al Palimbani menerima pelajaran agama pertama kali di negeri kelahirannya, kemudian melanjutkan di Masjid Al-Haram, Makkah Al-Mukarramah.

Karya ilmiah yang pertama ditulis pada 1764 M[96] berjudul *Zuhrah Al-Murid fi Bayan Kalimah Al-Tauhid* yang pada dasarnya merupakan kumpulan pelajaran yang telah diterima dari gurunya yang berkebangsaan Mesir, Shaikh Ahmad Ibn Abd Al-Mun'im Al-Damanhari, seorang ulama dari Al-Azhar. Al-Palembani sejak dini sudah menyenangi dunia tasawuf, barangkali karena pengaruh lingkungan spiritual dinegerinya yang masyarakatnya sangat antusias dengan tasawuf.

Al-Palimbani menghabiskan hampir seluruh umurnya di Makah dan Madinah untuk menuntut ilmu dan mengarang kitab. Cukup banyak ulama yang menjadi gurunya, antara lain, Shaikh Muhammad Al-Samman Al-Madani,

93 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 97.

94 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 349.

95 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia* dalam Muhammad Khatib Quzwain, *Ilmu Makrifat dalam Tasawuf Abd. Shamad Al-palimbani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 9.

96 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia* dalam Muhammad Khatib Quzwain, *Ilmu Makrifat dalam Tasawuf Abd. Shamad Al-palimbani*, h. 13.

pendiri tarekat Al-Sammaniyah Al-Khalwatiyah. Al-Palimbani memperoleh ijazah dari Shaikh ini untuk pertama kali memperkenalkan dan mengajarkan tarekat Al-Sanmaniyah di Palembang.

Atas petunjuk Shaikhnya, dia juga belajar kepada Shaikh Abd Al-Rahman ibn Abd Al-Aziz Al-Maghrabi yang mengajarkan beberapa buku tasawuf dan filsafat, antara lain, *Al-Tuhfah Al-Mursalah ila Ruh An-Nabiy*, karya Shaikh Fadhlullah Al-Burhanpuri Al-Hindi. Tentang popularitas kitab tasawuf ini di kalangan masyarakat sufi Indonesia, Drewes menulis, "Sesungguhnya kitab íni sangat populer di kalangan masyarakat sufi Indonesia dan merupakan referensi utama bagi kaum sufi sejak dasawarsa pertama abad ke-17 M. Al-Sumatrani (w. 1630 M) dalam karya-karyanya sering mengutip buku ini. Meskipun Al-Raniri berhasil memperlihatkan kelemahan-kelemahan doktrin panteisme, dia tidak mampu membendung popularitas dan pengaruhnya yang luas dalarn kehidupan spiritual di Indonesia.[97] Selama berada di Al-Haramain, Al-Palimbani menulis beberapa buku, baik dalam bahasa Arab maupun Indonesia, sebagai jawaban terhadap permintaan penduduk negerinya dan dalam rangka mengikuti perkembangan pemikiran di wilayahnya. Hubungannya dengan Indonesia tidak pernah terputus, bahkan ikut mengarahkan bangsanya berjuang melawan penjajahan Belanda. Dia memberikan perhatian khusus kepada gerakan pemikiran di Indonesia dan ikut merasakan denyutnya. Pada masa usia tuanya, dia kembali ke tanah air untuk mengajarkan tarekat Al-Sammaniyah dan memperoleh banyak pengikut. Setelah perjuangan panjang dalam menjalankan dakwah, dia wafat di negeri Kedah tempat domisili saudara kandungnya. Terdapat perbedaan dalam tahun wafatnya, akan tetapi para sejarawan sepakat, bahwa Al-Palimbani berumur panjang, bahkan sampai seratus tahun.[98]

b) Karya Abd Al-Shamad Al-Palimbani

Meskipun informasi mengenai kehidupan Al-Palimbani sangat sulit untuk di cari, akan tetapi karya-karyanya cukup menjadi saksi bagi orientasi sufistiknya. Apabila Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamaah dan tasawuf Sunni kemudian berhasil memantapkan kedudukan dan pengaruhnya di Indonesia, tokoh yang menjadi faktor penentu dalam keberhasilan tersebut ialah Al-Palimbani. Ketika tasawuf falsafì yang dimotori oleh Fansuri berembus sedemikian kuatnya, karya-karya Al-Palimbani, terutama melalui terjemahan dua karya Al-Ghazali, ternyata berpengaruh lebih luas. Menurut Drewes, karya-karya

97 Drewes, *Direction for Travellers on the Mystic Path*, (Den Haag: 1977), h. 1-2 dalam Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia* h. 99.

98 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 224.

ilmiah Al-Palimbani berjumlah tujuh buah, dua di antaranya sudah dicetak, empat masih mcrupakan manuskrip asli, dan yang ketujuh belum ditemukan meski disebutkan di dalam karya-karyanya. [99]

Berikut daftar karya-karya tersebut:

1. *Zuhrah Al-Murid fi Bayan Kalimah Al-Tauhid*, dalam bahasa Indonesia. Disebutkan mulai ditulis pada 1764 M.

2. *Nashihah Al-Muslimin wa Tadzkirah Al-Mu'minin fi Fadha'il Al-Jihad fi Sabilillah wa Karamah Al-Mujahidin fi Sabilillah*, dalam bahasa Arab dan ditulis pada 1772 M.

3. *Tuhfah Al-Raghibin fi Bayan Haqiqah Iman Al-Mu'minin wa ma Yusfiduh fi Riddah Al-Murtaddin*, dalam bahasa Indonesia dan ditulis pada 1774 M[100] untuk memenuhi permintaan Sultan Palembang dalam rangka membendung pengaruh tasawuf yang menyimpang, yaitu para pengikut Fansuri yang difatwakan oleh Al-Raniri untuk dihukum mati.

4. *Al-'Urwah Al-Wutsqa wa Silsilah uli Al-Tuqa*, ditulis dalam bahasa Arab dan memuat kumpulan doa, wirid, dan bacaan dzikir untuk waktu-waktu tertentu. Buku ini disebutkan dalam *Hidayah Al-Salikin*, namun naskahnya belurn ditemukan hingga kini.

5. *Hidayah Al-Salikin fi Suluk Maslak Al-Muttaqin*, dalam bahasa Indonesia dan rampung ditulis pada 1787 M. Dicetak pertama kali di Makkah pada 1870 M kemudian dicetak ulang pada 1885 M; di Bombai, India pada 1895 M,[101] di Kairo pada 1892 M. Di Indonesia dan Singapura buku ini telah mengalami cetak ulang beberapa kali dan tersebar luas.

b. Tokoh-Tokoh Tasawuf Falsafi di Nusantara

Para sarjana Muslim telah membagi tasawuf atau mistik dalam Islam menjadi tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Taftazani menerangkan, bahwa yang di maksud dengan Tasawuf Falsafi adalah Tasawuf yang menyandarkan pengetahuan intuitif para penganutnya kepada pendapat-pendapat akal dengan memakai metode dan istilah-istilah filsafat yang di ambil dari berbagai sumber.[102] Tokoh yang paling terkenal dari Tasawuf Falsafi ini diantaranya adalah Ibn 'Arabi yang terkenal dengan tasawuf *Wahdah Al-Wujud* atau

---

99 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 100.

100 Depdikbud RI., "*Koleksi Naskah-Naskah Melayu*", No. M1/319, Jakarta: h.37.

101 Muhammad Chotib Quzwain, *Ilmu Makrifat dalam Tasawuf Abd Shamad Al-Palembani* (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), h. 82.

102 Abu al-Wafa' al-Ghanimiy at-Taftazaniy, h. 187.

Wujudiyah. Abad pertama dari penyebaran Islam ke Nusantara bersamaan dengan masa puncak dari perkembangan tasawuf dan pertumbuhan tarekat. Ibn 'Arabi yang fahamnya sangat mempengaruhi sebagian besar sufi setelahnya wafat pada 1240 M. Ajaran Islam yang bernuansa tasawuf ini menemukan tempat persemaiannya di Nusantara. Doktrin-doktrin kosmologi dan metafisik tasawuf Ibn 'Arabi dapat dengan mudah berasimilasi ke dalam ide-ide keyakinan mistik India dan keyakinan lokal di kawasan ini.[103] Para peneliti menyatakan bahwa para *Sufi* Muslim awal Nusantara seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Pasai, merupakan tokoh-tokoh sufi yang sangat terpengaruh oleh faham tasawuf Ibn 'Arabi ini. Dalam metodologi pemikirannya, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Pasai di kenal menganut faham *wujuddiyah*[104] yang berprinsip hanya Tuhan saja yang mempunyai wujud hakiki.

1) Hamzah Fansuri

Data tentang kelahiran Hamzah Fansuri belum di ketahui secara pasti, beliau dilahirkan antara paruh ke dua dari abad 16 M sampai paruh pertama dari abad 17 M. Dilahirkan di Barus, suatu pelabuhan pantai antara Singkil dan Sibolga, Ia hidup pada masa Sultan 'Ala al-Din Riayat Syah (1589-1602) atau pada akhir abad ke-16 sampai abad ke-17.

Kami tidak memperoleh sesuatu yang berarti pada Peninggalan-peninggalan Hamzah Fansuri yang berhubungan dengan sejarah kehidupannya. Berbagai sumber yang menceritakan riwayatnya tidak memberikan informasi yang rinci, baik tentang sejarah kehidupannya maupun tentang guru-gurunya. Tidak diperoleh juga suatu keterangan yang cukup tentang keluarga dan awal pertumbuhannya. Tidak ada juga keterangan mengenai sebab-sebab perjalanan dan kunjungan-kunjungannya serta kapan wafatnya. Yang mungkin dapat kita ketahui dari tulisan-tulisannya adalah bahwa dia berasal dari Fansuri, suatu daerah di Sumatra. Ia lahir di suatu desa yang bernama Syahru Nawi di Siam, yaitu Thailand sekarang, sebagaimana diungkapkan Fansuri lewat syair,

Hamzah berasal dari Fansuri
Lahir di Syahru Nawi.[105]

Hamzah Fansuri hidup pada masa Sultan 'Ala al-Din Ri'ayat Syah dan pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda di kerajaan Aceh antara tahun 1550-1605 M, seperti termaktub dalam salah satu tulisannya. Dalarn karya-karyanya disebutkan bahwa dia menguasai dua bahasa asing: Arab

---

103 Martin Van Bruinessen, '*The Origins and Development of Sufi Orders* (*Tarekat*) *in Southeast Asia*', *Studia Islamika-Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 1, nomor 1 (1994), h. 1–2.

104 Disebut demikian karena membicarakan wujud Tuhan dan alam.

105 Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh* (LOTKALA, ttp), h. 16.

dan Persia, di samping bahasa aslinya, Melayu Indonesia.[106] Dia juga pernah berkunjung ke Irak dan mendapatkan penghargaan sufi untuk tariqat Jailani dari salah seorang Shaikhnya. Dia juga pernah mengunjungi Persia, India, dan dua kota suci Makah dan Madinah. Adapun tentang Shaikhnya, kami tidak mendapatkan banyak keterangan tentang itu. Namun, sekilas kita melihat beberapa kali dia menyebutkan Shaikh Ibn 'Arabi dalam buku-bukunya, yang menunjukkan adanya pengaruh sang Shaikh terhadapnya. Bahkan, para peneliti pada umumnya menganggap Ibn 'Arabi sangat berpengaruh dalam buku-buku Fansuri dan menilai Fansuri sebagai orang pertama yang menjelaskan paham *Wahdah Al-Wujud* Ibn 'Arabi untuk kawasan Asia tenggara.[107] Dalam tulisan-tulisannya, Hamzah Fansuri menyebutkan nama-nama sufi yang pendapat-pendapatnya dia pelajari. Dia juga memperkuat pendapatnya dengan pendapat-pendapat mereka dalam menjelaskan paham Ibn 'Arabi.

Kaum sufi yang disebutkan Fansuri ialah Abu Yazid Al-Busthami, Al-Junaid Al-Baghdadi, Al-Hallaj, Al-Ghazali, Al-Mas'udi, Al-'Ath-thar, Jalal Al-Din Al-Rumi, Al-'Iraqi, Al- Maghribi Syah Ni'matullah, dan Al-Jami. Fansuri tidak hanya menerjemahkan dan menghimpun pendapat mereka, tetapi juga cerdas dan ahli dalam menyusun kata-kata sehingga sesuai dengan paham *Wahdah Al-Wujud* -nya Ibn 'Arabi yang dinisbatkan kepadanya. Karya-karya Hamzah Fansuri berupa kitab yang kita dapatkan ada tiga:

1. Kitab Asrarul Arifin
2. Kitab Syarabul 'Asyiqin
3. Kitab Al-Muntahi

Semua buku ini berbicara tentang tauhid, makrifat, dan suluk, sama dengan paham Ibn 'Arabi. Unsur-unsur penting dalam buku Fansuri adalah pendapatnya yang diambil dari perkataan kaum sufi klasik yang bersih dari penyimpangan, tidak ditambah-tambah, atau dihilangkan agar sesuai dengan lingkungan dan tempat pada masa itu. Ini berbeda dengan yang kita saksikan di negara-negara lain. Pada masa Fansuri, pada Abad ke 15 M, muncul penyimpangan, tambahan, dan perubahan-perubahan dengan maksud untuk menyesuaikan dengan keadaan setempat. Sebagai contoh, yang pernah terjadi pada bangsa Mongol. Di India, kaum sufi berusaha menambah-nambahkan agar sesuai dengan akidah Hindu dan ajaran-ajaran pendeta, sebagaimana dapat kita lihat dalam kitab *Majma' Al-Bahrain* oleh Dara Sikuh, putra Kaisar

106 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 141.
107 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 142.

Syah Jihan. Contah lain, aktivitas latihan-latihan spiritual, seperti Yoga, bernapas dalam-dalam, dan perdukunan yang melanda tarekat Al-Qadiriyah yang ada di India.[108]

a) Kehidupan Spiritual dan Pemikiran Hamzah fansuri

Kehidupan spiritual dan pemikiran pada masa Hamzah Fansuri mulai bercahaya dengan datangnya para ulama dan utusan ke wilayah itu. Para utusan itu berusaha menyiarkan paham-paham yang ada pada mereka. Terjadilah perbedaan orientasi dari Sunni, falsafi, dan Syi'ah serta yang menyimpang karena pengaruh Hindu dan Persia yang tersebar di wilayah itu. Ditambah lagi dengan sisa peninggalan kebatinan dari kerajaan Syi'ah yang telah dikalahkan oleh Sultan Makhdum Ala'uddin Raja Ibrahim Syah, pada tahun 795 H.[109]

Bukti kemajuan yang dicapai dalam kehidupan spiritual di wilayah itu adalah tersebarnya banyak nama dan istilah-istilah yang berdasarkan paham-paham sufi, di antaranya:

- Istana Sultan di kampung dunia
- Benteng negara di kampung sunyi
- Sungai di kampung asyik
- Wadi di telaga yang bersih.

Hamzah Fansuri juga mengisyaratkan adanya aktivitas sufi yang menyimpang di kawasan itu, aktivitas sufi yang menyimpang lagi meragukan ini, ditentang oleh para ahli flqih. Mereka memandang orang yang bertasawuf dengan penuh keraguan, yang menggiring mereka menggeneralisasikan hukum terhadap tasawuf sebagai sesuatu yang menyimpang dan keluar dari agama. Hamzah Fansuri hidup di masa itu yang di dalamnya kondisi kehidupan spiritual tidak menolong pada pahamnya untuk dapat diterima dengan baik. Namun, setelah Syams Al-Din Al-Sumatrani, yang merupakan salah seorang muridnya, menjadi mufti dan konsultan di kerajaan itu, dapatlah dia melaksanakan pahamnya dan mendapatkan pengikut. Terhambatnya paham Hamzah Fansuri pada awal masanya, disebabkan oleh tiga kelompok penentang, yakni:

Pertama, Kelompok kaum sufi yang melaksanakan ajaran-ajaran yang menyimpang dan Hamzah Fansuri berdiri di hadapan mereka sebagai pihak oposisi. Inilah yang menyulitkan langkah Hamzah Fansuri. Eksisnya kelompok ini dengan ajaran-ajarannya yang menyimpang menyebabkan para ahli fiqih menentang habis-habisan. Hamzah Fansuri bersama para

108 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 143.

109 Hasymi, *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia* (Medan: tp, 1982), h. 199-200.

fuqaha pun menentang kelompok ini. Tentang kelompok ini, Hamzah Fansuri berkata,

Hai orang-orang yang menamakan dirinya hamba
hindarilah taklid dalam shalat.

Kedua, Kelompok ulama dan *fuqaha*, yang memandang tasawuf sebagai kelompok sesat lagi menyesatkan dan keluar dari agama. Oleh karena itu, segala macam yang bersifat tasawuf diterima sebagai sesuatu yang buruk dan keji, termasuk di dalamnya tasawuf Hamzah Fansuri. Terhadap kelompok ini, Hamzah Fansuri mengisyaratkan, 'Jangan takut kemarahan Qadhi karena pahammu berasal dari ilmu yang tinggi". Kemudian dia melanjutkan,

Beritahukanlah tuan Qadhi kita
Bahwa minuman itu bersih warnanya
Yang meminumnya mabuk dan bernyanyi
Dan mendapatkan cinta yang tersisa

Ketiga, yaitu kelompok pemerintahan di negeri itu, para penguasa, dan orang-orang kaya yang tenggelam dalam kenikmatan duniawi, yang melalaikan mereka dari nikmat Allah Swt. Untuk kelompok ini, Hamzah Fansuri berkata :

Saat kamu menjadikan harta sebagai teman,

1 Maka akibatnya adalah kehancuran,
keputusannya jauh dari kebenaran,
sebagaimana jauhnya dari keikhlasan.
2 Wahai nak yang memahami,
jangan menemani orang yang zalim
karena Rasul yang bijaksana, melarang menolong kezaliman.
3 Wahai kaum Fuqara,
jauhilah menemani para umara
karena Rasul memberi peringatan
tidak beda yang kecil dari yang besar.[110]

Dari rangkaian katanya terlihat bahwa Hamzah Fansuri adalah seorang yang sangat memperhatikan kondisi masyarakatnya. Dia menunjukkan kepada mereka jalan lurus lewat tasawuf, berdasarkan pada sumber-sumber Islam yang asli, yang terkandung dalam pendapat para sufi besar.

Dia juga memperingatkan anak-anak negerinya dari fanatisme para ulama yang tidak menghiraukan segi mental keruhanian yang hakiki dan sesuai dengan ajaran Islam, ditambah peringatan kepada mereka untuk menjauhkan diri dari kemewahan atau keangkuhan dan kehancuran, yang

110 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 145-146.

keduanya merupakan ciri-ciri para penguasa dan orang kaya.

Hamzah Fansuri menentang ketiga kelompok ini, bahkan menjauhkan diri dari mereka. Pada akhirnya nama Fansuri menjadi terlupakan dari deretan peristiwa yang terjadi di kawasan itu.

Sedikit pun tentang Hamzah Fansuri tidak disebutkan dalam lembaran kitab *Hikayat Aceh* yang menguraikan sejarah orang-orang Aceh pada masa itu. Bahkan, Al-Raniri yang menulis buku tentang pemimpin dan ulama Aceh tidak menyebutkan nama Hamzah Fansuri dalam kategori ulama yang semasa dengannya. Padahal mereka itu lebih rendah kedudukannya dibandingkan dengan Fansuri dari segi ilmu dan kualiflkasi. Beginilah seorang ulama semasanya menyikapi Hamzah Fansuri. Mereka menzaliminya, menghilangkan identitasnya, bahkan menganggapnya tidak ada dalam sejarah. Meski kondisi yang dihadapi Hamzah Fansuri begitu sulit, dia sanggup meninggalkan saksi sejarah, sebagaimana. dia juga meninggalkan pengikut dan murid-muridnya. Sejarah mengakui kepeloporannya dalam perkembangan bahasa Indonesia lewat syair-syair sufinya, dan sumbangsihnya dalam memperkaya kehidupan spiritual, khususnya tasawuf falsafi yang mengikuti Ibn 'Arabi.[111]

b) Karya Hamzah Fansuri

Syair-syair Hamzah Fansuri terkumpul dalam buku-buku yang terkenal. Dalam kesusastraan Melayu/Indonesia tercatat buku-buku syairnya antara lain: *Syair Burung Pingai, Syair Dagang, Syair Pungguk, Syair Sidang Fakir, Syair Ikan Tongkol,* dan *Syair Perahu*.

Karangan-karangan Hamzah Fansuri yang berbentuk kitab ilmiah di antaranya ialah:

1. Asrar al-Arifin fi Bayani ilmi al-Suluki wa at-Tauhid
2. *Syarb al-'Asyiqin*
3. *Al-Muhtadi*[112]
4. *Ruba'i Hamzah AI Fansuri*

Karya-karya Hamzah Fansuri baik yang berbentuk syair maupun berbentuk prosa banyak menarik perhatian para sarjana, baik sarjana barat atau orientalis barat maupun sarjana setempat. Yang banyak membicarakan tentang Hamzah Fansuri antara lain Prof. Syed Muhammad Naquib dengan beberapa judul bukunya mengenai tokoh sufi ini. Tidak ketinggalan Prof. A. Teeuw juga R.O. Winstedt yang diakuinya bahwa Hamzah Fansuri mempunyai

111 Alwi Shihab, Akar tasawuf di Indonesia, h. 148.

112 Dalam banyak karya tulis yang lain, *Al-Muhtadi* ini lebih banyak disebut sebagai kitab *Al-Muntahi*, dan penulis meyakini kebebenaran ini, sebab dari sekian banyak literatur yang penulis baca, hanya satu yang menyebutkan bahwa *Al-muhtadi* adalah karya Hamzah Fansuri.

semangat yang luar biasa yang tak terdapat pada orang lain. Dua orang yaitu J. Doorenbos dan Syed Muhammad Naquib al-Attas mempelajari biografi Hamzah Fansuri secara mendalam untuk mendapatkan PhD. masing-masing di Universitas Leiden dan Universitas London. Karya Prof. Muhammad Naquib tentang Hamzah Fansuri antara lain:

The Mysticism of Hamzah Fansuri (disertasi,1996) University of Malaya Press, 1970.

Raniri and the Wujudiyyah, JMBRAS, 1996.

New Light on Life of Hamzah Fansur, JMBRAS, 1967.

The Origin of MaIay Syair, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968.[113]

Adapun J. Doorenbos pernah menyalin Syair Perahu dari Geschriften dan Hamzah Fansuri kemudian dikumpulkan oleh Sutan Taqdir Ali Syahbana yang dimuatnya dalam buku *Puisi Lama.*

Dapat diambil kesimpulan bahwa beliau menulis kitab-kitab tasawufnya memakai kitab-kitab bahasa Arab dan Persi sebagai buku telaahnya. Barangkali keahliannya di bidang bahasa adalah hasil dari pengembaraannya yang jauh. Dia pernah sampai ke berbagai negeri di Timur Tengah utamanya Makah dan Madinah. Negeri-negeri di Nusantara yang pernah dijalaninya seumpama Pahang. Kedah, Banten, dan Jawa. Pengembaraannya adalah pengembaraan jasad dan rohani, diungkapnya dengan syair:

'Hamzah Fansuri di dalam Mekkah,
Mencari Tuhan di Baitul Kakbah,
Di Barus ke Kudus terlalu payah,
Akhirnya dapat di dalam rumah,'

Bagian lain berbunyi:
Hamzah Gharib,
Akan rumahnya Baitul Ma'muri,
Di negeri fansur minal 'asyjari."

Kata-kata demikian adalah merupakan sindiran belaka seperti yang pernah diucapkan oleh Abi Yazid al-Bisthami yang mengatakan, "*Tuhan di dalam jubahnya*."

Demikian juga di dalam Al-Qur'an sendiri tekenal dengan ayat-ayat mutasyabihat, misalnya pada ayat artinya:

"Di mana kamu hadapkan mukamu di situ wajah Tuhan."

"Kami lebih dekat daripada urat leher."

113 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 77-78.

Bagi orang-orang yang awam janganlah meniru perkataan ahli sufi yang demikian mendalamnya, karena perkataan mereka itu mempunyai kaidah dan takwil yang panjang lebar menurut pengetahuan mereka.

Hamzah Fansuri sangat giat mengajarkan ilmu tasawuf menurut keyakinannya, beliau terkenal di Pulau Jawa. Ada riwayat mengatakan bahwa beliau pernah pergi ke seluruh Semenanjung dan mengembangkan tasawuf itu di Negeri Perak, Perlis, Kelantan, Trengganu, dan lain-lain. Akibat dari tersiarnya ajarannya itu di masa akhir, setelah beliau wafat muncullah seorang ulama ortodoks yang menentangnya, beliau ialah Nuruddin al-Raniri.

Orang awam sekali lagi dalam keraguan hilang pedoman untuk pegangan karena yang disalahkan itu adalah seorang ulama besar, demikian halnya dengan si penantang bukanlah sembarang orang beliau ulama besar pula. Akan tetapi bagi orang yang telah mantap ajaran tasawufnya, maka tidak akan goyah keyakinannya.[114]

2) Syams al-Din al-Sumatrani

a) Kehidupan Syams al-Din al-Sumatrani

Beliau adalah seorang keturunan ulama, ayahnya bernama Abdullah al-Sumatrani, dan mendapat pendidikan kesufian dari Hamzah Fansuri. Diceritakan bahwa Syamsuddin pernah memangku jabatan perdana menteri di kerajaan Aceh. Abd Shomad menyebut beliau dengan nama al Arif billah Syekh Syams al-Din Ibn Abdullah al-Sumatrani.

Syams al-Din al-Sumatrani juga dikenal dengan nama Syamsuddin Pasai. Ia diriwayatkan hidup antara tahun 1575-1630 M. Ia adalah murid dan pendukung kuat Hamzah Fansuri. Ia mengikut Tarekat *Qadiriyyah* yang mendapat sokongan dari Sultan Iskandar Muda dan ia diangkat sebagai penasihat kerajaan, namun setelah sultan meninggal, Nuruddin al-Raniri berhasil memengaruhi Sultan Iskandar Tsani untuk menghapus ajaran Hamzah Fansuri.

Menurut sumber-sumber yang ada, tidak diketahui dengan jelas kapan dan dimana Syams al-Din al-Sumatrani dilahirkan. Dalam buku Bustan al-Salatin karya Nurruddin ar-Raniri hanya diperoleh keterangan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani wafat pada hari ke-12 bulan Rajab tahun 1039 H/1630 M,[115] walaupun keterangan mengenai wafatnya jelas, tetapi di mana jenazah Syamsuddin dimakamkan juga masih menjadi misteri.

114 Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tarekat & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1930), h. 36-40.

115 Baried, Siti Baroroh. 1985. *Perkembangan Ilmu Tasawuf di Indonesia: Suatu Pendekatan Filologis*. Dalam Tirto Suwondo, *"Syamsuddin As-Sumatrani : Riwayat, Karya, Ajaran, Kecaman, Dan Pembelaannya", Pangsura 4,* bilangan 7 (Juli-Desember 1998), h. 50.

Syams al-Din al-Sumatrani adalah seorang mufti dan penasihat Sultan Iskandar Muda, seorang pembesar dan penghulu agama atau seorang syeikh terkemuka yang berada di lingkungan istana kerajaan Aceh Darussalam. Menurut Hikayat Aceh kedudukan sebagai penasihat sultan itu diperoleh Syams al-Din bukan sebagai hadiah dari Sultan Iskandar Muda, melainkan karena memang ia mempunyai pengetahuan yang tinggi sehingga diangkat menjadi penasihat sultan.

Sebagai seorang ulama, sufi, dan filosof yang memperoleh dukungan penuh dari Sultan Iskandar Muda, Syams al-Din dapat lebih leluasa mengembangkan ajaran-ajarannya. Oleh sebab itu, di Aceh ia memiliki pengaruh yang cukup besar dan luas.

Ajaran yang dikembangkannya dikenal dengan nama ajaran Martabat Tujuh, yaitu ajaran yang menjelaskan tajjalli 'manifestasi Tuhan' melalui tujuh jenjang. Ajaran tersebut mendapat pengaruh dari filsafat Neoplatonisme yang bersifat panteistis. Karena yang dibahas didalamnya adalah masalah hubungan antara wujud dan hakikat Tuhan dan alam, ajaran itu disebut pula sebagai ajaran *Wujudiyah*. Ajaran tasawuf yang termasuk ke dalam golongan tasawuf falsafi itu pada awalnya dikembangkan oleh Ibn Massarah (dari Cordova) dan Suhrawardi al-Maqtul (dari Persia); dan mencapai puncak kesempurnaannya pada ajaran Ibn 'Arabi di Andalusia abad ke-12. Ajaran sentral Ibn 'Arabi adalah tentang *Wahdat al-Wujud* (Kesatuan Wujud).[116]

Meskipun jaraknya cukup jauh, dapat dikatakan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani masih meneruskan paham Ibn 'Arabi. Oleh sebab itu, Syams al-Din sering juga disebut sebagai tokoh aliran *Wujudiyah* juga penganut paham *Wahdat al-Wujud*.

b) Karya Ilmiah Syams al-Din al-Sumatrani

Karya-karya Syams al-Din al-Sumatrani ialah:

1. Jauhar al-Haqaiq
2. Risalat al-Bayyin Mulahazat al-Muwahhidin 'ala al-Mulhid fi Dzikrillah
3. Kitab al-Halaqah dan Nur al-Daqaiq
4. Mir'at al-Iman
5. Dzikr al Da'irah Qausai al-Adna
6. Mir'at al Qulub
7. Syarah Mir'at al-Qulub
8. Sirr al-Arifin
9. Kitab Ushul al-Tahqiq

116 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 92.

10. Mir'at al-Haqiqah
11. Kitab al-Martabah
12. Risalat al-Wahhab
13. Mir'at al-Muhaqqiqin
14. Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri
15. Tanbihullah

Demikianlah beberapa karya Syamsuddin Sumatrani.[117]

117 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara,* h. 81.

FAHAM WUJUDIYAH HAMZAH FANSURI DALAM KITAB AL-MUNTAHI

A. Faham Wujudiyah

Wujud dalam terminologi *Wujudiyah* adalah Dzat Allah yang ada dan keberadaanNya itu tanpa bentuk, ukuran, dan batasan, bahkan *tan kinoyo nopo*. Oleh karena itu, Wujud tidak dapat diungkapkan oleh siapapun dan tidak dapat dijangkau oleh akal, angan-angan, dan perasaan. Selain itu, Wujud juga tidak dapat dianalogikan. Siapapun yang ingin berusaha sekuat tenaga untuk mengetahui dan mengungkap hakikat Wujud, maka akan sia-sia dan hanya menghabiskan umurnya saja.[1] Dan faham *Wujudiyah adalah* faham yang menganggap bahwa sesunggunhya yang wujud hanyalah Allah, sedangkan selain Allah adalah *mazhar* (penampakan) Allah semata.

Al-Khalq adalah ciptaan atau alam jasmani yang mengacu pada ciptaan dan merupakan hasil dari perintah Pencipta, 'Jadilah!' (*'Kun'*). Istilah al-Khalq (ciptaan) sering kali digunakan sebagai lawan kata al-Haqq (Yang Maha Benar). Yang pertama kali diciptakan Allah adalah cahaya Muhammad dan dari cahayanya segenap eksistensipun menjadi maujud. Nabi Muhammad SAW bersabda, 'Aku berasal dari Cahaya Allah dan seluruh dunia berasal dari cahayaku'. Ciptaan itu sendiri hanya bisa maujud melalui diriya.[2]

B. Biografi Hamzah Fansuri

Tasawuf merupakan salah satu corak yang mewarnai Islamisasi Nusantara, dianggap demikian karena dari penyebar ajaran Islam pada umumnya mereka adalah para sufi yang menyebarkan Islam dengan *Hikmah* dan pendekatan yang santun, diantaranya, Hamzah Fansuri, Syams al-Din al-Sumatrani, Nur al-Din al-Raniri, 'Abd al-Rauf al-Sinkili, Siti Jenar, dan lain sebagainya.

Di Aceh, kajian mengenai tasawuf pernah mencapai puncaknya pada era Hamzah Fansuri. Walaupun sebelum era beliau, juga telah ditemukan beberapa

---

1 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri*, h. 40.

2 Amatullah Amstrong, *Terminology Al-Qamus Al-Sufi The Mystical Language of Islam*. Penerjemah M.S Nahrullah dan ahmad Baiquni, Cet I, (Bandung: Mizan, 1996), h. 141.

ulama yang menekuni dunia sufi, hanya saja data mengenai hal tersebut masih belum banyak ditemui sebelumya. Hanya pada era Hamzah Fansuri dan berikut pengikutnya Syams al-Din al-Sumatrani, kajian mengenai kemanusiaan dan ketuhanan dijadikan sebagai tonggak sejarah di Aceh. Setelah itu, era Nur al-Din al-Raniri dan 'Abd al-Rauf al-Sinkili mencapai puncaknya.[3]

Salah satu ajaran yang disebarkan oleh para tokoh tersebut adalah faham *Wujudiyah* yang dipopulerkan oleh Hamzah Fansuri, Hamzah Fansuri langsung mengaitkan dirinya dengan ajaran sufi Arab dan Persia sebelum abad ke XVI terutama tokoh-tokoh seperti Bayazid al-Busthami, al-Hallaj, Fariduddin 'Attar, Junaid al-Baghdadi, Ibn Arabi, dan Jalaluddin Rumi.

Tajaliyat al-Dzat Allah merupakan asas-asas filosofis kaum *Wujudiyah.* Hamzah Fansuri menerjemahkan *tajalli* sebagai kenyataan dan pertunjukkan. Artinya, penampakan Tuhan melalui penciptaan alam semesta beserta isinya. Proses penciptaannya tersusun secara menurun dalam lima martabat, yaitu martabat yang teratas ke martabat yang terbawah atau dari martabat yang tertinggi ke martabat yang terendah sesuai dengan tingkat kerohanian dan luas-sempit sifatnya dari yang umum kepada yang khusus.

Kiranya cukup menarik untuk mengulas dan membahas konsep tasawuf Hamzah Fansuri dengan paham *Wujudiyah* melalui konsep martabat lima, yang serupa dengan teori emanasi sehingga corak daripada tasawuf Hamzah Fansuri berwarna falsafi atau yang biasa disebut ' Tasawuf Falsafi'.

Hamzah Fansuri berasal dari Barus, dan kemunculannya dikenal pada masa kekuasaan Sultan Alauddin Ri'ayat Shah di Aceh pada penghujung abad ke XVI (1588 - 1604)[4]. Ada pendapat berbeda tentang kelahirannya, beberapa bukti yang ada menerangkan bahwa ia hidup pertengahan abad ke XVI sampai awal abad ke XVII sebagaimana dipaparkan Sangidu[5]. Selain itu, ia juga sebagai guru Shaikh Syams al-Din al-Sumatra'i (al-Sumatrani), yaitu seorang sufi dan penasehat Sultan Iskandar Muda (w.1603 M). Diperkirakan selisih usia antara Hamzah dan Shamsuddin kurang lebih 10 tahun. Salah satu sebab beberapa perbedaan tentang kelahiran dan tidak diketahuinya hari, tanggal, bulan, dan tahun kelahiran Hamzah secara pasti adalah pelarangan dan pembakaran kitab-kitab karyanya, baik atas perintah Sultan Iskandar Tsani yang memerintah tahun 1637 – 1641 M maupun atas fatwa Nur al-Din al-Raniri yang menduduki jabatan penasihat Sultan Iskandar Tsani pada waktu itu[6].

3 Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Acehnologi Vol. 1*, Cet.I, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017), h. 139

4 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* Cet I, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 73.

5 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri Dan Syamsuddin Al-Samatrani Dengan Nuruddin Al-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2003) , h. 30.

6 Sangidu, h. 29-30.

Nama Fansur yang dinisbatkan kepadanya dilansir berasal dari kota asalnya tempat di mana ia dilahirkan yakni kota Fansur atau Barus, sebuah kota kecil di pantai barat Sumatra yang terletak di antara Sibolga dan Singkel. Kota Fansur atau Barus terkenal sebagai penghasil kapur barus yang bermutu tinggi dan pelabuhannya sangat ramai serta banyak menarik para pedagang Arab, Persi dan India. Fansur atau Barus juga terkenal sebagai kota pusat pengajaran agama Islam. Di Fansur atau Barus inilah Hamzah belajar bahasa Arab dan Persi Sebelum ia berangkat merantau.[7]

Hamzah adalah seorang cendikiawan, sastrawan, budayawan, dan ahli tasawuf terkemuka. Telah dimaklumi bahwa Hamzah lama mengembara ke Baghdad, yakni kota yang menjadi pusat tarekat Qodiriyah. Ia kemudian melanjutkan pengembaraannya ke kota-kota lain, yaitu Mekah dan Madinah serta Kudus di Jawa. Pengembaraannya itu dimaksudkan untuk mencapai tingkatan penyatuan dirinya dengan Khaliq yang telah lama ia cita-citakan. Sepulang dari Kudus, ia menetap di Shahru Nawi, yaitu sebuah kampung kecil kira-kira sehari perjalanan dengan berjalan kaki dari ibu kota Aceh. Di kampung kecil dan terpencil inilah, ia merasa telah bersatu dengan Khaliq.[8] Sebagaimana yang diungkapkan dalam syair:

Hamzah nur asalnya Fansuri,
Mendapat wujud di tanah Shahru Nawi,
Beroleh khilafat ilmu yang 'ali,
Daripada Abdul Qadir Sayid Jailani.

Pada masa Sultan Alauddin Ri'ayat Syah dan Sultan Iskandar Muda, yaitu ketika Hamzah banyak menulis kitab-kitab tasawuf, masyarakat gemar sekali terhadap ajaran tasawuf sehingga tasawuf dijadikan 'gaya hidup' oleh masyarakat Aceh. Hamzah sendiri berpendidikan tinggi dan telah dapat mencapai tingkatan rasa bersatu dengan Khaliq. Ia telah melihat masyarakat Aceh yang menjadikan ajaran tasawuf sebagai 'gaya hidup' tetapi pengetahuan mereka tentang tasawuf masih dangkal sekali. Anak-anak muda dan orang tua tiba-tiba menjadi sufi dan mereka beramai-ramai pergi ke hutan belantara untuk mencari Tuhan. Balai yang menghadap ke istana dinamakan *Dar al-Kamal* (rumah yang sempurna), sungai yang mengelilingi istana dinamakan *Dar al-'Ishqi* (rumah untuk mabuk cinta), benteng istana disebut kota khalwat, dan kapal pesiar sultan-sultan dinamakan *Mir'at al-Shafa* (cermin kesucian). Melihat pengetahuan tasawuf masyarakat Aceh yang masih dangkal itulah, Hamzah menyindir dan mengatakan bahwa *Tuhan lebih dekat pada hambanya-Nya daripada urat leher*. Pengetahuan tasawuf Hamzah yang telah mencapai pada tingkatan ma'rifat itu, tentu tidak dapat dipahami dan dimengerti oleh masyarakat Aceh pada umumnya. Oleh karena itu, masyarakat

7 Sangidu, h. 30.
8 Sangidu, h. 30-31.

Aceh yang masih kolot dan orang-orang yang mempunyai pengaruh besar di istana memandang orang sufi setingkat Hamzah sebagai orang yang telah murtad. Dengan demikian, setelah Hamzah wafat, para pengikutnya dikejar-kejar dan dibunuh. Kitab-kitab karangannya dinyatakan terlarang dan dikumpulkan untuk dibakar. Namun, sebagian murid-muridnya berhasil menyelamatkan sebagian kitab-kitab karangan Hamzah itu dan sampai sekarang masih dapat dibaca oleh masyarakat masa kini.[9]

Sebagian karangan Hamzah adalah kitab-kitab yang berjudul

1. *Asrar al-'Arifin*
2. *Sharab al-'Ashiqin*
3. *Al-Muntahi*
4. *Ruba'i Hamzah Fansuri*
5. *Bahru al-Nisa'*
6. Syair Ikan Tunggal
7. Syair Perahu
8. Syair Burung Pingai
9. Syair Ikan Tongkol
10. Syair Pungguk
11. Syair Sidang Fakir
12. Syair Dagang
13. Syair Jawi

Yang menjadi fokus kajian kami adalah kitab *Al-Muntahi*, Risalah ketiga ini merupakan karya Hamzah Fansuri yang paling ringkas tapi padat dan sangat dalam kandungan isinya. Risalah ini ditemukan dalam dua versi, yaitu versi Malayu dan versi Jawa yang merupakan terjemahan dari naskah asli. Versi Melayu ditemukan mengandung dua naskah dan versi Jawa ditemukan mengandung satu naskah saja di Banten, milik Sultan Abu al-Nasr 'Abd al-Qahhar alias Sultan Haji (w. 1687).[10] Teks *Al-Muntahi* di dalam naskah Melayu tidak lengkap, beberapa halaman hilang dan tulisannya pun tidak jelas. Teks ini sekarang disimpan di Museum Perpustakaan Universitas Leiden (MS Cod. Or. 5176 I dan II) dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Syed M. Naguib al-Attas (1970, 329-353). Naskah versi Jawa disimpan di museum yang sama dengan nomor MS Cod. Or. 7736. Di dalamnya tidak tercantum tanggal penyalinannya, dan ringkasannya pernah dibuat oleh Th. Pigeaud (1967-80 11, 465). Versi Jawa ini telah diterjemahkan selengkapnya ke dalam bahasa Inggris oleh Drewes dan Brakel (1986). Dalam versi terakhir ini dijumpai

9 Sangidu, h. 30.

10 Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 155.

teks yang memuat sajak Rumi dalam bahasa aslinya, yaitu Parsi, sedangkan dalam teks Melayu hanya tercantum terjemahannya dalam bahasa Melayu. Sajak Rumi ini merupakan rujukan penting, menggambarkan keadaan sebelum manusia diciptakan, yakni ketika ruh manusia menyampaikan ikrar bahwa ia akan memegang teguh keimanan kepada Tuhan Yang Satu (tauhid) seperti yang dimaksudkan di dalam ayat al-Qur'an, *'Alastu bi rabbikum? Qalu bala!'* (Bukankah Aku ini Tuhanmu? Mereke menjawab, ya!). Hari perjanjian itu oleh para sufi disebut "*Hari Alastu*" atau "*yaum al-mitsaq*", yakni Hari Perjanjian. Teks dalam sajaknya Rumi berbunyi.[11]

'Alam nabud man budam
Adam nabud man budam
Cizi nabud man budam
Man 'ashiq-i darya-i man am
(Drewes clan Brakel 1986, 256)

Teks terjemahannya dalam bahasa Melayu oleh Fansuri:

'Alam nan belum adaku adalah
Adam pun belum adaku adalah
Sesuatu belum, adaku
Berahiku qadimku jua
(Syed M. Naquib al-Attas 1970, 335)

Drewes dan Brakel berpendapat bahwa *al-Muntahi* merupakan kumpulan rujukan ayat-ayat suci Al-Qur'an, Hadits Nabi, sajak-sajak penyair sufi dan ucapan-ucapan *syathiyat* mereka. Rujukan-rujukan ini digabung menjadi satu dengan maksud menjelaskan makna keruhanian Hadits Nabi, *'Barang siapa mengenal dirinya, maka dia akan mengenal Tuhannya'*.[12]

C. Kondisi Sosial Politik Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri hidup pada masa Sultan Ala'uddin Ri'ayat Syah dan pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda di kerajaan Aceh antara tahun 1550-1605 M, seperti termaktub dalam salah satu tulisannya. Dalarn karya-karyanya disebutkan bahwa dia menguasai dua bahasa asing: Arab dan Persia, di samping bahasa aslinya, Melayu Indonesia.[13] Dia juga pernah berkunjung ke Irak dan mendapatkan

11 Abdul Hadi, Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri, h. 156.

12 Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, h. 156.

13 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 141.

penghargaan sufi untuk tariqat Jailani dari salah seorang Shaikhnya. Dia juga pernah mengunjungi Persia, India, dan dua kota suci, Makah dan Madinah. Adapun tentang Shaikhnya, kami tidak mendapatkan banyak keterangan tentang itu. Namun, sekilas kita melihat beberapa kali dia menyebutkan Shaikh Ibn 'Arabi dalam buku-bukunya, yang menunjukkan adanya pengaruh sang Shaikh terhadapnya. Bahkan, para peneliti pada umumnya menganggap Ibn 'Arabi sangat berpengaruh dalam buku-buku Hamzah Fansuri dan menilai Hamzah Fansuri sebagai orang pertama yang menjelaskan paham *Wahdah Al-Wujud* Ibn 'Arabi untuk kawasan Asia tenggara.[14] Dalam tulisan-tulisannya, Hamzah Fansuri menyebutkan nama-nama sufi terdahulu yang pendapat-pendapatnya dia pelajari. Dia juga memperkuat pendapatnya dengan pendapat-pendapat mereka dalam menjelaskan paham Ibn 'Arabi.

Kaum sufi yang disebutkan Fansuri ialah Abu Yazid Al-Busthami, Al-Junaid Al-Baghdadi, Al-Hallaj, Al-Ghazali, Al-Mas'udi, Al-'Ath-thar, Jalal Al-Din Al-Rumi, Al-'Iraqi, Al- Maghribi Syah Ni'matullah, dan Al-Jami. Fansuri tidak hanya menerjemahkan dan menghimpun pendapat mereka, tetapi juga cerdas dan ahli dalam menyusun kata-kata sehingga sesuai dengan paham *Wahdah Al-Wujud*-nya Ibn 'Arabi yang dinisbatkan kepadanya. Karya-karya Fansuri yang kita dapatkan ada tiga:

1. Kitab Asrarul Arifin
2. Kitab Syarabul 'Asyiqin
3. Kitab Al-Muntahi

Semua buku ini berbicara tentang tauhid, makrifat, dan suluk, sama dengan paham Ibn 'Arabi. Unsur-unsur penting dalam buku Fansuri adalah pendapatnya yang diambil dari perkataan kaum sufi klasik yang bersih dari penyimpangan, tidak ditambah-tambah, atau dihilangkan agar sesuai dengan lingkungan dan tempat pada masa itu. Ini berbeda dengan yang kita saksikan di negara-negara lain. Pada masa Fansuri, pada Abad ke 15 M, muncul penyimpangan, tambahan, dan perubahan-perubahan dengan maksud untuk menyesuaikan dengan keadaan setempat. Sebagai contoh, yang pernah terjadi pada bangsa Mongol. Di India, kaum sufi berusaha menambah-nambahkan agar sesuai dengan akidah Hindu dan ajaran-ajaran pendeta, sebagaimana dapat kita lihat dalam kitab *Majma' Al-Bahrain* oleh Dara Sikuh, putra Kaisar Syah Jihan. Contah lain, aktivitas latihan-latihan spiritual, seperti Yoga, bernapas dalam-dalam, dan perdukunan yang melanda tarekat Al-Qadiriyah yang ada di India.[15]

Kehidupan spiritual dan pemikiran pada masa Hamzah Fansuri mulai bercahaya dengan datangnya para ulama dan utusan ke wilayah itu. Para utusan itu berusaha menyiarkan paham-paham yang ada pada mereka. Terjadilah

14 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 142.
15 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 143.

perbedaan orientasi dari Sunni, falsafi, dan Syi'ah serta yang menyimpang karena pengaruh Hindu dan Persia yang tersebar di wilayah itu. Ditambah lagi dengan sisa peninggalan kebatinan dan Syi'ah yang ditinggalkan oleh kerajaan Syi'ah yang telah dikalahkan oleh Sultan Makhdum Ala'uddin Raja Ibrahim Syah, pada tahun 795 H.[16]

Bukti kemajuan yang dicapai dalam kehidupan spiritual di wilayah itu, adalah tersebarnya banyak nama dan istilah-istilah yang berdasarkan paham-paham sufi, di antaranya:

- Istana Sultan di kampung dunia
- Benteng negara di kampung sunyi
- Sungai di kampung asyik
- Wadi di telaga yang bersih.

Hamzah Fansuri juga mengisyaratkan adanya aktivitas sufi yang menyimpang di kawasan itu, aktivitas sufi yang menyimpang lagi meragukan ini, ditentang oleh para ahli flqih. Mereka memandang orang yang bertasawuf dengan penuh keraguan, yang menggiring mereka menggeneralisasikan hukum terhadap tasawuf sebagai sesuatu yang menyimpang dan keluar dari agama. Hamzah Fansuri hidup di masa itu yang didalamnya kondisi kehidupan spiritual tidak menolong pada pahamnya untuk dapat diterima dengan baik. Namun, setelah Syams Al-Din Al-Sumatrani, yang merupakan salah seorang muridnya, menjadi mufti dan konsultan di kerajaan itu, dapatlah dia melaksanakan pahamnya dan mendapatkan pengikut. Terhambatnya paham Hamzah Fansuri pada awal masanya, disebabkan oleh tiga kelompok penentang, yakni:

Pertama, Kelompok kaum sufi yang melaksanakan ajaran-ajaran yang menyimpang dan Hamzah Fansuri berdiri di hadapan mereka sebagai pihak oposisi. Inilah yang menyulitkan langkah Hamzah Fansuri. Eksisnya kelompok ini dengan ajaran-ajarannya yang menyimpang menyebabkan para ahli fiqih menentang habis-habisan. Hamzah Fansuri bersama para fuqaha pun menentang kelompok ini. Tentang kelompok ini, Hamzah Fansuri berkata,

> *Hai orang-orang yang menamakan dirinya hamba*
> *hindarilah taklid dalam shalat.*

Kedua, Kelompok ulama dan *fuqaha*, yang memandang tasawuf sebagai kelompok sesat lagi menyesatkan dan keluar dari agama. Oleh karena itu, segala macam yang bersifat tasawuf di anggap sebagai sesuatu yang buruk dan keji, termasuk tasawuf Hamzah Fansuri. Terhadap kelompok ini, Hamzah Fansuri mengisyaratkan: *Jangan takut kemarahan Qadhi karena pahammu berasal dari*

16 Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Medan: tp, 1982), h. 199-200.

ilmu yang tinggi'. Kemudian dia melanjutkan,

Beritahukanlah tuan Qadhi kita
Bahwa minuman itu bersih warnanya
Yang meminumnya mabuk dan bernyanyi
Dan mendapatkan cinta yang tersisa

Ketiga, yaitu kelompok pemerintahan di negeri itu, para penguasa, dan orang-orang kaya yang tenggelam dalam kenikmatan duniawi, yang melalaikan mereka dari nikmat Allah Swt. Untuk kelompok ini, Hamzah Fansuri berkata:

Saat kamu menjadikan harta sebagai teman,

1. maka akibatnya adalah kehancuran,
   keputusannya jauh dari kebenaran,
   sebagaimana jauhnya dari keikhlasan.
2. Wahai nak yang memahami,
   jangan menemani orang yang zalim
   karena Rasul yang bijaksana, melarang menolong kezaliman.
3. Wahai kaum Fuqara,
   jauhilah menemani para umara
   karena Rasul memberi peringatan
   tidak beda yang kecil dari yang besar.[17]

Dari rangkaian katanya terlihat bahwa Hamzah Fansuri adalah seorang yang sangat memperhatikan kondisi masyarakatnya. Dia menunjukkan kepada mereka jalan lurus lewat tasawuf, berdasarkan pada sumber-sumber Islam yang asli, yang terkandung dalam pendapat para sufi besar.

Dia juga memperingatkan anak-anak negerinya dari fanatisme para ulama yang tidak menghiraukan segi mental keruhanian yang hakiki dan sesuai dengan ajaran Islam, ditambah peringatan kepada mereka untuk menjauhkan diri dari kemewahan atau keangkuhan dan kehancuran, yang keduanya merupakan ciri-ciri para penguasa dan orang kaya.

Hamzah Fansuri menentang ketiga kelompok ini, bahkan menjauhkan diri dari mereka. Pada akhirnya nama Fansuri menjadi terlupakan dari deretan peristiwa yang terjadi di kawasan itu.

Sedikit pun tentang Hamzah Fansuri tidak disebutkan dalam lembaran kitab *Hikayat Aceh* yang menguraikan sejarah orang-orang Aceh pada masa itu. Bahkan, Al-Raniri yang menulis buku tentang pemimpin dan ulama Aceh tidak menyebutkan nama Hamzah Fansuri dalam kategori ulama yang semasa dengannya. Padahal mereka itu lebih rendah kedudukannya dibandingkan dengan Fansuri dari segi ilmu

17 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 145-146.

dan kualiflkasi. Beginilah seorang ulama semasanya menyikapi Hamzah Fansuri. Mereka menzaliminya, menghilangkan identitasnya, bahkan menganggapnya tidak ada dalam sejarah. Meski kondisi yang dihadapi Hamzah Fansuri begitu sulit, dia sanggup meninggalkan saksi sejarah, sebagaimana. dia juga meninggalkan pengikut dan murid-muridnya. Sejarah mengakui kepeloporannya dalam perkembangan bahasa Indonesia lewat syair-syair sufinya, dan sumbangsihnya dalam memperkaya kehidupan spiritual, khususnya tasawuf falsafi yang mengikuti Ibn 'Arabi.[18]

D. Telaah Faham Wujudiyah dalam Kitab al-Muntahi Karya Hamzah Fansuri

Ini adalah salinan dari Kitab Al-Muntahi karya dari Shaikh Hamzah Fansuri, seorang ulama Nusantara yang terkenal. Pemahaman kitab ini sangat diutamakan, karena lebih mengutamakan bahasa tersirat, dan bagi yang belum memiliki pemahaman tentang tasawuf maka harus banyak belajar dan bertanya kepada ahli tasawuf, karena pernyataannya lebih tentang rasa dan perasaan, bukan pemahaman teks tertulis.

Sedangkan isi dari kitab Al-Muntahi sebagai berikut :

AL-MUNTAHI[19]
Karangan Hamzah Fansuri
[Naskah Leiden no. 7291 (III)]

[rro] *Bismi' Llahi' l-rahman' l-rahim*
Al-hamdu li'Llahi rabbi'l-'alamin
wa'l-'aqibatu Ii'l-muttaqin
wa'l-salatu 'ala rasuli [*hi*] *Muhammadin wa alaihi ajma'in.*

Shaikh Hamzah Fansuri memulai menulis kitab al-Muntahi dengan menyebut Asma Allah yang maha Pengasih lagi maha Penyayang, kemudian menyampaikan pujian kepada Allah sebagai penguasa alam dan juga menjadi tujuan akhir bagi orang-orang yang bertaqwa. Setelah itu Shaikh bersholawat kepada rasul-Nya yaitu nabi Muhammad SAW.

---

18 Alwi Shihab, *Akar tasawuf di Indonesia*, h. 148.

19 Kata-kata *'al-Muntahi'* diterjemahkan sebagai 'orang yang mahir' atau 'pakar' Menurut Syed M. Naquib al-Attas, tampaknya perkatan tersebut berasal dari bahasa Parsi, yang diambil dari perkataan Arab '*muntaha'*. Perkataan tersebut merujuk pada pengalaman makrifat Nabi yang dicapai pada waktu baginda mi'raj, yaitu ketika Nabi berada di Sidrat al-Muntaha. Kata-kata ini diberi makna *'Ufuk Terjauh'* oleh para sufi. Mereka merujuk pengalaman Nabi di Sidrat al-Muntaha, sebab pada waktu itulah Nabi dikaruniai dua penglihatan yang tajam terhadap kebenaran: satu dengan mata lahir dan satu lagi dengan mata batin. Penglihatan semacam itu merupakan tanda tercapainya makrifat pada peringkat yang sangat tinggi suatu peringkat yang tidak akan dicapai oleh manusia lain, bahkan juga tidak oleh nabi-nabi lain, apalagi oleh wali-wali dan para sufi.(Abdul Hadi: *Tasawuf yang tertidas*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 157.)

1. Ketahui olehmu, hai Talib, bahwa sabda Rasullulah (*sallallahu 'alayhi wasallam!*):
   Man nazaran ila shay'in wa lam yarallaha fihi fa hua batilun
   Ya'ni:
   Barang siapa menilik kepada sesuatu, jika tidak dilihatnya Allah dalamnya, maka ia itu sia-sia.
   Kata Saidina Ali (radiyallahu 'anhu) :
   Ma ra'aytu shay'an illa wa ra'aytullaha fihi
   Ya'ni:
   Tiada ku lihat suatu melainkan kulihat Allah dalamnya.
   Sabda Nabi (*sallallahu 'alayhi wasallam!*):
   Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu.
   Ya'ni:
   Barangsiapa mengenal dirinya, maka akan mengenal Tuhannya.

Kutipan pertama ini sejalan dengan isi dari kitab Sharh al-Hikam yang ditulis oleh Ibn 'Athoillah as-Sakandari, dimana didalam sebagian isi kitab tersebut disampaikan; 'Bagaimana mungkin Allah terhalang oleh sesuatu, sedangkan Allah ada didalam sesuatu, Bagaimana mungkin Allah terhalang oleh sesuatu, sedangkan Allah yang memunculkan segala sesuatu, Bagaimana mungkin Allah terhalang oleh sesuatu, sedangkan Allah tampak disetiap sesuatu.[20]

Juga dengan ungkapan yang lain bahwa, orang yang ma'rifat tidak melihat apapun pada dirinya, bahkan mereka bersaksi bahwa dirinya hanyalah sebagai tempat penampakan dari Allah semata.

2. Arti mengenal Tuhan dan mengenal dirinya ya'ni: diri *Kuntu Kanzan Makhfiyyan* itu dirinya, dan semesta sekalian dalam Ilmu Allah. Seperti sebiji benih dan pohon, pohonya dalam sebiji itu, walaupun tidak kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam sebiji itu.
   Kata Syeikh Junayd:
   Kanallahu wa lam yakun ma'ahu shay'un Huwal ana kama kana
   Ya'ni:
   Ada Allah dan tiada ada serta-Nya sesuatu pun. Ia sekarang ini seperti AdaNya dahulu itu jua.
   Karena itu sabda Ali (radiyallahu 'anhu) :
   Ma ra'aytu shay'an illa wa ra'aytullaha fihi

Kuntu Kanzan Makhfiyyan merupakan potongan dari hadist Qudsi yang berisi tentang keinginan dan kecintaan Allah untuk dikenal, sehingga Allah mencipta

20 Muhammad bin Ibrahim, *Syarh al-Hikam*, (Indonesia: Dar al-Ihya' , T.tp.), h. 19

makhluk supaya mengenal Allah, karena sesungguhnya Allah awalnya adalah perbendaharaan yang tersembunyi.

Hakikat yang muncul dari pohon sesungguhnya adalah isi kandungan dari sebuah biji, meskipun pohon itu tidak nampak dalam biji tersebut, akan tetapi munculnya pohon disebabkan karena adanya biji, jika biji tidak menampakkan dirinya dengan wujud sebuah pohon, niscaya manusia akan sulit mengerti tentang eksisitensi dari biji tersebut.

Kenampakan dari wujud kosmos sesungguhnya semua itu adalah perwujudan dari Allah, sebab ruh yang bersemayam pada setiap wujud makhluk sesungguhnya adalah ruh Allah yang ditiupkan atas penciptaannya.

3. Tetapi jangan melihat seperti kain basah, karena kain lain, airnya lain. Allah swt Maha Suci daripada demikian itulah tamsilnya, tetapi jika ditamsilkan seperti laut dan ombak, harus seperti bunyi syair :

    Fa al-bahru bahrun ‘ala ma kana fi qidamin
    Innal hawaditha amwajun wa anharu
    La yahjibannaka ashkalun tushakiluha
    ‘An man tashakkala fiha fahiya astaru

   Ya’ni:

    Yang laut itu laut jua pada sedia pertamanya,
    Maka yang baru itu ombaknya dan sungainya,
    Jangan mendindingi dikau segala rupa yang menyerupai dirinya,
    Karena dengan segala rupa itu dinding daripadanya.

   Tetapi ombak beserta dengan laut Qadim, seperti kata misra’:

    [Darya kuhan chu bar zand mauji nu Mawjish khawanand u dar haqiqat daryast].

   Ya’ni:

    Laut itu Qadim, apabila berpalu,[21] baharu ombak namanya dikata.
    tetapi pada haqiqatnya laut jua, kerana laut dan ombak esa tiada dua.

   Seperti Firman Allah :

    Wallahu bi kulli shay’in muhit.

   Ya’ni:

    Bahwa Allah Ta’ala dengan (segala se) suatu meliputi’.

21 Berpalu berma’na bergelombang

Sabda Rasulullah (*sallallahu 'alayhi wasallam*):

Ana minallahi wa al-'alamu minni.

Ya'ni:

Aku daripada Allah, sekalian alam daripadaku.

Seperti matahari dengan cahayanya dan panasnya; namanya tiga hakekatnya suatu jua. Seperti isyarat Rasullulah (*sallallahu 'alayhi wasallam*):

Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu.

Ya'ni:

Barangsiapa mengenal dirinya niscaya akan mengenal Tuhannya.

Antara Allah dan ciptaanya itu diumpamakan laksana laut dan ombak, sesungguhnya laut dan ombak itu satu, meskipun dalam penyebutan juga penampakan dhohir sering dibedakan, sebab sesungguhnya ombak itu adalah lautan yang kemudian bergerak-bergelombang, akan tetapi antara laut dan ombak merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, kita tidak akan bisa melihat ombak tanpa adanya lautan, begitu pula antara Allah dan makhluknya, Allah adalah dzat yang qodim, saat Allah menciptakan makhluknya, maka barulah Allah dikenal sebagai yang pencipta (Khalik), dan kemudian Allah dikenal oleh makhluknya itu.

Sabda Nabi Muhammad SAW: *Ana minallahi wa al-'alamu minni* yang berarti; aku daripada Allah, sekalian alam daripadaku itu sesuai dengan Firman Allah di dalam hadist qudsi-Nya, bahwa penciptaan alam semesta sesungguhnya diciptakan karena Nabi Muhammad SAW. Dan penciptaan Nabi Muhammad sesungguhnya lebih baru dibandingkan dengan penciptaan *Nur Muhammad* yang sudah ada sejak azali.

Di dalam *Babul-Khamis fi Bayan Tajalliyati Dzatil Ta'ala* disebutkan:

'Hai Thalib, alam ini seperti ombak. Keadaan Allah Ta'ala seperti laut; Sungguh pun ombak lain daripada laut, kepada haqiqatnya tiada lain daripada laut'.[22]

4. Adapun dirinya itu, sungguh (pun) beroleh nama dan rupa jua, haqiqatnya rupanya dan namanya tiada. Seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya dan namanya ada (haqiqatnya tiada).

   Seperti sabda Rasullulah (*sallallahu 'alayhi wasallam*) :

   Al-Mu'minu mir'atu al-mu'min

   Ya'ni:

   Yang mu'min itu cermin samanya mu'min.

   Artinya ya'ni Nama Allah Mu'min. Maka hamba-Nya yang khas pun namanya

22 Abdul Hadi, Hamzah fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya (Bandung: Mizan, 1995), h. 89.

mu'min. Jika demikian, sama-sama dengan Tuhannya, karena hamba tidak bercerai dengan Tuhannya, dan Tuhan pun tiada bercerai dengan hambaNya.

Sesungguhnya wujud alam adalah bayangan Allah yang terpantul laksana bayangan yang ada dicermin, wujudnya bayangan sesungguhnya karena adanya wujud lain yang ada didepan cermin, jika kita tatap cermin dan menyaksikan bayangan wujud, maka kita juga tahu bahwa ada wujud sejati yang telah menampakkan dalam wujud yang ada dicermin. Akan tetapi ukuran cermin juga akan mempengaruhi ukuran perwujudan dari Wujud yang haqiqi.

5. Seperti firman Allah Ta'ala:

Wa huwa ma'akum aynama kuntum.

Ya'ni:

Ia itu serta kamu barang dimana ada kamu.[23]

Dan lagi Firman Allah Ta'ala:

Tsalasatin illa huwa rabi'uhum wa la khamsatin illa huwa sadisuhum wa la adna min dzalika wa la akhtara illa huwa ma'ahum.

Ya'ni:

Jika orang tiga, melainkan Ia jua keempatnya dengan mereka itu; dan jika ada lima, melainkan Ia keenamnya dengan mereka itu; dan tiada lebih dan tiada kurang daripada demikian itu malainkan Ia jua serta mereka itu.

Seperti firman Allah swt :

Wa nahnu aqrobu ilayhi min habli al-warid.

Ya'ni:

Kami (terlebih) hampir kepadanya daripada urat lehernya yang kedua.

Kebersamaan Allah dengan kita adalah kebersamaan yang abadi, dimanapun kita berada, sesungguhnya kita selalu bersama Allah, sebab sesungguhnya Allah itu sangat dekat dengan kita, meski kita tidak melihatnya, bahkan kedekatannya melebihi kedekatan manusia dengan urat lehernya sendiri. Artinya kedekatan Allah dengan kita sesungguhnya kedekatan yang tanpa penghalang.

6. Dengarkan hai Talib! – *wa huwa ma'akum* tiada di luar dan tiada di dalam, dan tiada di atas dan tiada di bawah, dan tiada di kiri dan tiada di kanan- (Ia khali) daripada enam pihak, seperti firman Allah swt :

23 Ia itu beserta kamu dimana saja kamu berada

Wa hu al-awwalu wa al-akhiru wa al-dzahiru wa al- batinu

Ya'ni:

Ia jua yang Dahulu dan Ia jua yang Kemudian dan Ia jua yang Nyata dan Ia jua yang Terbuni.[24]

(Lagi) pun tamtsil seperti puhun kayu sepuhun. Namanya limau atau lain daripada limau. Daunnya lain, dahannya lain, bunganya lain, buahnya lain, akarnya lain. Pada haqiqatnya sekalian itu limau jua. Sungguh pun namanya dan rupanya dan warnanya berbagai, haqiqatnya esa jua. Jikalau demikian hendaklah segala 'Arif mengenal Allah Ta'ala seperti isyarat Rasullulah (*sallallahu 'alayhi wasallam*):

Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu.

Seperti yang tersebut dahulu itu.

Tamtsil yang disampaikan oleh Shaikh Hamzah Fansuri dengan menggunakan pohon limau itu laksana Allah sebagai pohonnya, sedangkan segala ciptaannya adalah daunnya, dahannya, bunganya, buahnya, dan juga akarnya. Artinya meskipun ciptaan-Nya itu bermacam jenis dan bentuk, sesungguhnya itu Esa.

7. Sebermula sabda Rasullulah itu dengan diisyaratkan jua. Sungguh pun pada Syari'at rupanya berbagai-bagai pada Haqiqat Esa jua. Seperti kata syair *Lama'at*:

[*Yari daram ki jism u jan surat ust Chi jism u chi jan jumlah jihan surat ust Har surat khub u ma'na pakizah kandar nazr man ayad an surat ust*].

Ya'ni:

Bahwa ada kekasihku, tubuh dan nyawa rupanya jua, apa tubuh, apa nyawa? - sekalian 'alam pun rupanya jua;
Segala rupa yang baik dan arti yang suci itu pun rupanya jua,
Segala barang yang datang kepada penglihatanku itu pun rupanya jua.

Seperti firman Allah Ta'ala :

Fa aynama tuwallu fa tsamma wajhullah

Ya'ni:

Barang kemana mukamu kau hadapkan, maka disana ada Dzat Allah.

Tamtsil seperti susu dan minyak sapi; namanya dua, haqiqatnya satu jua. Kesudahannya susu lenyap apabila ia diputar - minyak jua kekal sendirinya.

24 Tersembunyi

Karena Dzat Allah itu meliputi segala sesuatu, maka dimanapun pasti ada Allah, tiada mungkin kita bisa lepas dan berpaling dari Allah, dan tidak mungkin pula kita bisa menatap selain kepada Allah, karena sesungguhnya Allah itu Ada pada segala sesuatu.

8. Sekali-kali tiada bertukar, seperti sabda Rasullulah (*sallallahu 'alayhi wasallam*):

   Man 'arafa nafsahu bi al-fana'i
   Fa qad 'arafa rabbahu bi al-baqa'

   Ya'ni:

   Barangsiapa mengenal dirinya dengan fananya, bahwasanya mengenal Tuhannya yang baqa'lah dan serta Tuhannya.

Seperti mengetahui ruh dengan badan; muhit pada badan pun tiada dalam badan pun tiada, di luar badan pun tiada. Demikian lagi Tuhan; pada sekalian 'alam pun tiada, dalam 'alam pun tiada, di luar 'alam pun tiada. Seperti permata cincin dengan cahayanya, dalam permata pun tiada cahayanya, di luar permata pun tiada cahayanya.

Makna dari 'barangsiapa mengenal dirinya dengan fananya, bahwasanya mengenal Tuhannya yang baqa'lah dan serta Tuhannya', bahwa, kita itu fana, sebab wujudnya kita itu karena diwujudkan oleh dzat yang Wujud, dan dzat yang Wujud itu sudah ada sebelum kata wujud itu ada. Dan dzat yang Wujud itu kekal adanya. Ketidakwujudan kita nanti sesungguhnya telah kembali ke dzat yang Wujud.

Dan apabila kita telah fana' dalam Dzat-Nya, maka kita akan mengenal tuhan kita yang baqa', karena sesungguhnya kita adalah dari-Nya.

Cahaya permata cincin itu tidak ada, adanya cahaya permata cincin disebabkan karena adanya permata itu, cahaya itu tidak didalam permata dan juga tidak diluar permata, sesungguhnya cincin permata dan cahaya permata itu satu jua.

9. Karena ini maka kata 'Ali (*radiya Allahu 'anhu*) :

   Ma ra'aytu shay'an illa ra'aytullaha fihi.
   Tiada ku lihat sesuatu melainkan ku lihat Allah di dalamnya.

   Maka Mansur Hallaj pun berkata daripada sangat berahi ini mengatakan:

   Ana Al-Haqq

   Ya'ni:

   Akulah yang Sebenarnya! [25]

   Maka kata (ba) Yazid pun mengatakan demikian:

   Subhani ma a'zama sha'ni!

25 Inilah yang dianggap sebagai konsep *hulul.*

Maha suci aku, siapa besar sebagianku!.[26]

Maka Shayikh Junayd :

Laysa fi jubati siwa Allah!

Ya'ni:

Tiada didalam jubbahku ini melainkan Allah!

Dan Sayyid Nasimi pun mengatakan:

Inna ana Allah!

Ya'ni:

Bahwa Akulah Allah!.

Kata Mas'udi pun mengatakan dengan bahasa Farsi:

Anchih ham'an dhat bud
Baz haman dhat shud

Ya'ni:

Dzat Allah yang Qadim,
itulah dzat ku sekarang.

Dan kata Mawlana Rum

'Alam nin belum, adaku adalah
Adam pun belum, adaku adalah
Suatu pun belum, adaku berahikan qadimku jua.

Dan kata Sultan al-Ashiqin Shaikh Ali Abu al-Wafa:

Kullu al-wujudi wujuduhu la tushrikanna bibi al-milah
Fa idza nadharta lahu bihi fa asjud hunaka fa la junah

Ya'ni:

Segala wujud ini Wujud-Nya jangan kau
sekutukan dengan yang baik,
Apabila kau lihatNya bagiNya dengan dia,
maka sujudlah engkau sana tiada berdosa.

Maka kata kitab Gulshan :

Hai semua Islam!, jika kau ketahui berhala itu apa,
Kau ketahui olehmu bahwa yang jalan itu
pada menyembah berhala dikata
Jika segala kafir daripada berhalanya itu dalalnya, ngapa maka pada agamanya itu sesat.[27]

---

26 Inilah yang dianggap sebagai konsep *Ittihad.*

27 Peringatan: Kandungan kitab ini amat berat bagi pemikir yang tidak paham, mohonjangan membuat kesimpulan sendiri.

Ulama-ulama diatas biasa disebut sebagai tokoh tasawuf falsafi dan juga sebagai embrio munculnya doktrin *Wujudiyah*, yang terkenal dengan ungkapan *Syatahiyyat*nya. Ungkapan semacam itulah yang menjadikan polemik dalam kajian tasawuf, sebab ungkapan *syatahiyyat* semacam itu bisa membahayakan bagi orang awam. Sehingga tasawuf semacam ini sering mendapatkan tekanan dan hambatan dari penentangnya. Bagi orang yang toleran maka tasawuf model ini dianggap sebagai sebuah penyelewengan, sementara bagi orang yang keras berpegang pada agama, tasawuf model ini dipandang sebagai sebuah kekufuran. Maka tidak jarang penganut tasawuf falsafi ini dicap telah keluar dari 'pagar' Islam (murtad), dikucilkan bahkan mendapatkan hukuman mati.

Di dalam *Mir'at al-Muhaqqiqin* yang mengutip *syatahatnya* Abu Yazid al-Bisthami. Nur al-Din al-Raniri menolak dengan keras penggunaan *syatahat* tersebut, sebab menurut ar-Raniri ucapan tersebut keluar dari mulut para wali karena mereka tiada henti untuk berzikir kepada Allah, dan tiada sekejap pun lidah mereka lupa untuk menyebut nama-Nya sebagai tanda cintanya kepada Allah. Maka dalam keadaan *asyik* mereka mengalami *fana fi Allah* sehingga hilanglah kesadaran terhadap wujud dirinya. Dan dalam keadaan tanpa sadar ini mereka mengucapkan pernyataan (syatahat) tanpa sadar dan ikhtiar. Namun setelah mereka sadar dan kembali seperti biasa mereka mengingkari ucapan-ucapan yang keluar dari mulut mereka itu, dan segera bertobat. Jika ada yang mengucapkan dalam keadaan sadar dan tidak mau untuk bertobat maka mereka dihukum kafir seperti halnya kasus yang dialami oleh al-Hallaj.[28]

10. Sebab demikian maka Shaikh Ayn al-Qudat menyembah anjing mengatakan : "Hadha Rabbi', ya'ni: 'Inilah Tuhanku', karena anjing tidak dilihatnya, hanya dilihatnya Tuhannya jua yang dilihatnya. Seperti orang melihat kepada cermin, muka jua yang dilihatnya, cermin ghaib dari penglihatannya, karena alam ini pada penglihatannya seperti bayang jua, rupanya ada haqiqatnya tiada.

    Nisbat kepada Haq Ta'ala tiada nisbat kepada kita adalah karena kita memandang dengan hijab. Seperti Sabda Rasullulah (*sallallahu 'alayhi wasallam*):

    Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu.

    dengan isyaratkan jua. Pada Haqiqatnya dikenal pun Ia, mengenal pun Ia.

Shaikh Ayn al-Qudat memandang bahwa segala makhluk adalah manifestasi dari Allah, termasuk anjing, sebab Shaikh Ayn al-Qudat tidak lagi memandang anjing, melainkan memandang siapa yang mewujudkan anjing, jika anjing sebagai

28 Lihat, Daudy, "Tinjauan atas...", h. 34.

bayangan, maka Allah-lah sebagai dzat yang punya wujud sejati.

11. Seperti Sabda Rasullulah (*sallallahu 'alayhi wasallam*):

    Man 'arafa Allaha Tala lisanuhu.

    Ya'ni:

    Barangsiapa mengenal Allah lanjuti lidahnya.

Pada takkala mulanya mengetahui *Man 'arafa nafsahu,* setelah sampai kepada *fa qad 'arafa rabbah* maka Sendiri Nya. Maka Sabda pula Nabi Allah:

Man 'arafa Allaha kalla lisanuhu

Ya'ni:

Barang siapa mengenal Allah maka *kululah* lidahnya, artinya tempat berkata tiada lagi lulus.

Maksud dari sabda Nabi adalah, barang siapa yang mengenal Allah, maka lisannyapun lisan Allah, artinya segala ucapan yang keluar dari mulutnya adalah ucapan yang bersumber dari Allah.

12. Seperti kata Shaikh Muhyi al-Din 'Arabi (*qaddasallahu sirruhu!*) itu pun isyarat kepada '*Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu'* jua.

    Syair :

    Ala-haqqu 'aynu l-khalqi in kunta dha 'ayni
    Wa' l-khalqu 'aynu l-haqqi in kunta dha' aqli
    Fa in kunta dha 'aynin wa 'aqlin fama tara
    Fa huwa 'aynu shay 'in wahidin fihi illa bi-shak-li

    Ya'ni kata Muhyiddin sebenarnya itu keadaan hamba-Nya:

    Jika engkau orang bermata, bermula: hamba itu kenyataan Tuhan, jika ada engkau orang berbudi maka barang segala kau lihat ini keadaan-Nya;

    [Dan jika ada engkau orang bermata dan berbudi, maka apalah yang kau lihat?]—hanya segala sesuatu itu dalam Nya [melainkan] dengan segala rupa.

    Seperti Firman Allah swt:

    Wa huwa ma'akum aynama kuntum.

    Ya'ni:

    Ia itu serta kamu barang dimana ada kamu.

    Lagi perkataannya Shaikh Muhyi al-Din ibn 'Arabi (shi'r):

    Kunna huruf[an]' aliyatin lam nuqal

Muta 'alliqatin fi dhura a' la l-qulal
Ana[anta] fihi wa nahnu anta [wa anta] hu
Fa 'l-kullu fi hu hu fasal'an man wasal

Ya'ni:

Kamilah huruf yang Maha tinggi yang tiada berpindah,
Dan yang tergantung dengan istananya di atas puncak gunung.
Aku engkau dalamnya dan [kami engkau dan] engkau Ia, Maka sekalian dalam Itu Ia, maka bertanyalah engkau kepada barangsiapa yang telah *wasal*.[29]

Ungkapan ini menunjukkan adanya keesaan wujud, dimana bagi seorang *arif* tentunya tidak ada yang nampak kecuali penampaka tuhan. Dan keadaan yang mampu seperti ini adalah hamba-hamba pilihan yang sudah sampai kepada tuhannya.

13. Hai Talib! mengetahui '*Man arafa nafsahu*' bukan mengenal jantung dan paru-paru, dan bukan mengenal kaki dan tangan.
    Ma'na '*Man arafa nafsahu'*: adanya dengan Ada Tuhannya esa jua. Seperti kata Shaykh [Junayd] Baghda [di] (*rahmatu Allahi 'alayhi!*):

    Lawnu' l-mai lawnu ina'ihi.

ya'ni-

ya'ni:

Warna air warna bejananya.

Dan seperi kata sha'ir Lam'at:

Laqad batanta fa lam tazhar li dhi basarin
Wa kayfa yudraku man bi'l-ayni mustatiru

ya'ni:

Sungguhnya telah terbunilah[30] Engkau maka tiada
dapat dilihat oleh segala mata;
Maka betapa dilihat oleh segala mata
kerana Ia terdinding dengan adaNya?

Lagi kata Syeikh Muhyi al-Din:

In ruhtu atlubuhu lam yangadi safari
In ji'tu hadratahu wuhishtu fi hadari
La ana arahu wa la yanfakku min basari
Wa fi damiri wa la alqahu fi 'umuri.

ya'ni.

29 sampai kepada Allah
30 Tersembunyilah

Jika pergilah aku menuntut Dia, tiadalah berkesudahan tuntutku,
Jika datang aku kehadrat-Nya,
Ia liar Daripadaku,
Tiada aku melihat Dia, la tiada jauh
Daripada penglihatanku,
Bermula: Ia ada dalamku dan tiada aku
bertemu pada se'umurku.

Inilah maka kata Shaykh Jun[ay]d (*rahmatu Allahi alayhi*):

Wujuduka dhanbun la yuqasu bihi dhanbu.

ya'ni:

Adamu ini dosa, tiada dosa sebagainya.

Shaikh Junayd al-Baghdadi (*rahmatu Allahi 'alayhi!*) berkata: bahwa warna air adalah warna bejananya, artinya wujud Allah sesungguhnya adalah wujud yang ditempatinya sebagai tempat penampakan (*Madzhar*)-Nya.

Sementara Syeikh Muhyi al-Din berkata, bahwa sesungguhnya Allah sangatlah dekat bahkan ada padanya, akan tetapi sulit untuk dilihat, ketidakkelihatan-Nya bukan karena terhalang oleh sesuatu (*mahjub*), melainkan kitalah yang terhalang sehingga tidak mampu melihat-Nya.

14. Barangkali engkau pun suatu wujud, Haqq [Ta'ala] pun suatu wujud, *sharika lahu* datang kerana Haqq Subhanahu wa Ta'ala *wahdahu la sharika lahu* ertinya ya'ni: tiada sekutu bagi-Nya; ertinya tiada wujud lain hanya wujud Haqq Ta'ala jua. Seperti laut dan ombak. Seperti firman Allah Ta'ala:

Fa aynama tuwallu fa thamma wajhu Llah.

ya'ni:

[Barang kemana mukamu kau hadapkan, maka disana ada]
Dhat Allah.

Dan kata Mawlana 'Abdu'l-Rahman Jami (*rahmatu 'Llahi 'alayhi!*):

Bayt:

Ham sayah u ham [ni] shin u ham rahu hamah
ust [Dar dalaq gada u [dar] atlas shahi hamah
ust] Dar anchuman farą nihan [k] hanah u jam'
[hamah ust] Bi 'LIahí hamah ust thumma bi'
Llahi hamah ust.

Ya'ni:

Sekampung sekedudukan, sekalian itu [Ia] jua;
Pada telekung segala minta makan dan pada atlas segala raja-raja

itu pun Ia jua.
Pada segala perhimpunan dan perceraian dan rumah yang terbuni[31] dan yang berhimpun itu pun Ia jua,
Demi Allah sekaliannya Ia jua! Maka demi Allah sekaliannya Ia jua!

Maksud dari Shaikh Hamzah Fansuri, Sesungguhnya wujud Allah adalah wujud yang satu, dan yang wujud hanya diri-Nya, sebab wujud yang lain adalah bayangan dari Wujud sejati itu, wujud lain selain Wujud-Nya adalah wujud semu yang wujud karena Wujud-Nya, ibarat gelombang laut, adanya gelombang karena wujud lautnya, jika tiada laut niscaya tiada gelombang, meskipun gelombang itu tampak jelas, sesungguhnya gelombang itu bukanlah wujud sejati. Dan tiada sekutu bagi-Nya.

15. Tamthil seperti biji sebiji, dalamnya puhun kayu sepuhun dengan selengkapnya. Asalnya biji itu jua; setelah menjadi kayu biji sebiji itu gha'ib-kayu jua kelihatan. Warnanya berbagai-bagai, rasanya berbagai, [tetapi] asalnya sebiji itu jua. Seperti firman Allah Ta'ala:

    ...Yusqa bi ma 'in wahidin wa nufaddilu
    Ba'daha 'ala ba'din fi'l-ukuli.

    ya'ni:

    ... Kami tuangkan dengan suatu air dan
    Kami lebihkan setengah atas setengahnya
    pada rasa makanan.

Tamthil seperti air hujan dalam sebuah tanaman. Air i[tu] jua yang lengkap pada sekalian dan berbagai-bagai rasanya. Pada limau masam, pada tebu manis, pada mambu pahit; masing-masing membawa rasanya. Tetapi haqiqatnya air itu jua pada sekalian itu.

Suatu lagi tamthil seperti matahari dengan panas. Jikalau panas kepada bunga, atau kepada chendana, tiada ia beroleh bahu daripada bunga.[32] Jikalau najis pun demikian lagi. Jangan shakk disini kerena shakk ini itulah hijab.

Shaikh berkata: 'Seperti biji sebiji, dalamnya puhun kayu sepuhun dengan selengkapnya. Asalnya biji itu jua; setelah menjadi kayu biji sebiji itu gha'ib-kayu jua kelihatan. Warnanya berbagai-bagai, rasanya berbagai, [tetapi] asalnya sebiji itu jua', bahwa pada mulanya pohon berasal dari biji, meski setelah menjadi pohon biji itu kemudian tidak ada, akan tatapi wujudnya pohon karena wujudnya biji itu.

Begitu juga alam, sesungguhnya alam berasal dari Allah, meski alam nampak,

31 Tersembunyi
32 maksudnya bau bunga itu tidak memberi bau kepada panas

sesungguhnya yang Wujud sejati adalah Allah, sebab wujudnya alam karena wujudnya Allah.

Begitu juga tamthil air hujan yang disampaikan oleh Shaikh Hamzah Fansuri, meskipun sumber asalnya adalah air hujan yang satu, akan tetapi ketika air meresap ke tanaman yang bermacam-macam, maka air itu juga akan berubah rasa sesuai watak tanaman tersebut, begitu juga perwujudan alam yang bermacam-macam, meskipun beda wujud dan sifatnya, sesungguhnya adalah Wujud Allah yang sudah termanifestasikan pada wujud alam tersebut dan alam sebagai *madzhar*-Nya Allah.

Meski demikian kebersamaan antara Allah dan alam sama sekali tidak mempengaruhi Allah dalam bentuk apapun.

16. Kerana [atas] mazhar Jalal dan atas mazhar Jamal tiada [Ia] bercherai, maka Kamal NamaNya. Nama al-Mu'izz tiada bercherai, Nama al-Latif [dan] al-Qahhar tiada bercherai. Dan shirk pun mazharNya jua. Seperti kata Shah Nimatu'Llah (*qaddasa Llahu sirrahu!*)

    Ra aytu 'Llaha fi'ayni bi'aynihi
    Wa ayni 'aynuhu fa nzur bi'aynihi
    Habibi 'inda ghayri ghayru 'ayni
    Wa'indi aynuhu min haythu 'ayni.

    ya'ni

    Kulihat Allah pada keadaanku dengan penglihat-Nya; Bermula: keadaanku itu KeadaanNya. Maka tilik kepadaNya dengan tilik daripadaNya.
    Kekasihku, pada segala lain daripadaku, lain dari padaku,
    Bermula: padaku AdaNya itu dengan keadaanku suatu jua.

Inilah sifat *'Man arafa nafsahu fa qad arafa rabbahu'* itu pun permulaan jua.

Kebersamaan Allah (dengan segala sifatnya) bersama manusia tiada terpisah oleh apapun, itulah kesempurnaan-Nya. dan segala kemampuan manusia dalam *Bashar*nya sesungguhnya adalah kemampuan dan kebaikan Allah yang diwujudkan kepada manusia.

17. Sebermula. Firman Allah Ta'ala:

    Wa Llahu khalaqakum wa ma ta'malun.[33]

    ya'ni:

    Bahwa Allah Ta'ala menjadikan kamu dan barang perbuatan kamu.

33 QS As Syafaat (37: 96)

Dan lagi firman Allah Ta'ala:

Ma min dabbatin illa huwa akhidhum bi nasiyatiha inna rabbi 'ala siratin mustaqim.[34]

ya'ni

Tiada siapa dapat membawa melainkan Ia jua menghela rambut dahinya. Bahwa Tuhanku Esa JalanNya sebenarnya itupun

Dan lagi sabda Nabi (*salla 'Llahu alayhi wa sallam!*)

La hawla wa la quwaata ila bi 'Llahi'l-aliyyil-azim.

ya'ni:

Tiada mengelilingi dan tiada quwwat seorang melainkan dengan kuasa Allah yang Mahatinggi dan Mahabesar.

Dan lagi sabda Nabi (*salla 'Llahu 'alayhi wa sallam!*)

La tataharraku dharratun illa bi idhni 'Llah.

ya'ni:

Tiada bergerak suatu dharrat pun melainkan dengan gerak Allah Ta'ala.

[Dan lagi sabda Nabi (*salla'Llahu'alayhi wa sallam!*)]:

Khayrihi wa sharrihi mina 'Llahi Ta'ala.

Ya'ni:

Baik dan jahatnya daripada Allah Ta'ala.

Seperti firman Allah Ta'ala:

Wa ma tasha' una illa an yasha'a Llah.

ya'ni:

Dan tiada berkehendak mereka itu seorang jua pun melainkan dengan [kehendak] Allah jua.

Segala apapun yang dilakukan manusia sesungguhnya Allah-lah yang berbuat, sebab manusia hanya sebagai tempat penampakan dari perbuatan Allah, manusia bisa berbuat apapun sesungguhnya karena perbuatan Allah, bahkan segala gerak dan keadaan alam adalah gerak dan kehendak-Nya pula, sebab bukan hanya manusia yang dijadikan sebagai tempat penampakan-Nya saja, akan tetapi seluruh alam juga merupakan wujud penampakan Allah.

Adanya alam beserta isinya dikarenakan adanya Allah, begitu pula perbuatan alam juga perbuatan Allah.

34 QS. Hud (11:56)

18. Sekalian dalil dan hadith ini isharat kepada *Man arafa nafsahu fa qad arafa Rabbahu* jua. Lain daripada tiada. Dan kata Shaykh Muhyi'1-Din ibnu'l-'Arabi (*gaddasa 'Llahu sirra ruhihil aziz!*):

    Shir:
    Haramun 'ala 1-ushshaqi an yashhadu l-siwa
    Idha kana wajhu l-haqqi [bi'l-nuri] sha 'sha 'a
    Ma dha aqulu wa anta wahduka lam yaku
    Ahadun siwaka fa ma siwaka fa ka 'l-haba.

    ya'ni.

    Telah haramlah atas segala yang berahi bahwakan memandang lain daripadaNya,
    Apabila ada keadaan Allah dengan chahayaNya gilang-gemilang.
    Barang segala yang kukata dan bahwa Engkau jua Esa, tiada lain
    Suatu pun daripadaMu maka sekarang barang lain daripadaMu itu seperti haba[35] adanya.

    Seperti firman Allah Ta'ala:

    Kulla yawmin huwa fi sha'n.[36]

    ya'ni

    Pada segala hari Ia itu dalam kelakuanNya.

Bagi *'Asyiqin,* bahwa jika memandang segala sesuatu dan yang dipandang selain daripada-Nya, maka pandangan itu adalah pandangan yang terlarang (haram), sebab skerinduan yang mendalam pada sesuatu sesungguhnya timbul dari cinta yang dalam, jika cinta yang dalam terhadap sesuatu kemudian muncul kerinduan, maka menjadi sebuah keharusan jika yang ada dalam pandangannya hanya yang dirindukan itu.

Begitu pula jika birahi yang sangat berat itu kepada Allah, maka haram bagi yang dimabuk kerinduan itu berpaling selain daripada-Nya, sebab mana mungkin ada pandangan yang lain sementara birahi hanya pada-Nya.

Apalagi yang dirindukan itu dzat yang Esa tanpa sekutu baginya, tentunya menjadi sebuah keharusan jika pandangan kita harus selalu pada-Nya.

19. Ya'ni pada zuhuNya berbagai-bagai [akan tetapi Dhat tiada berbagai-bagai] dan tiada berubah, kerana Ia-

    Huwa' l-awwalu wa' l-akhiru wa'lzahiru wa'l-batinu.[37]

35 Hamba
36 QS Ar-Rahman (55: 29)
37 QS Al Hadid 57: 3

ya'ni:

Ia yang Pertama dan Ia yang Kemudian dan Ia Nyata dan Ia Terbuni-

AwwalNya tiada ketahuan, akhirNya tiada berkesudahan, zahirNya amat terbuni dengan batinNya tiada kedapatan; memandang diriNya dengan diriNya, melihat diriNya [dengan] DhatNya dengan SifatNya dengan Af'alNya dengan AtharNya.[38] Sungguh pun namanya empat pada haqiqatnya esa. Seperti kata Shaykh Muhyi'l-Din:

Tajalli bi dhatihi fi dhatihi.

ya'ni:

Menunjukkan AdaNya bagi AdaNya

Lagi kata Imam Muhammad Gazali (*rahmatu'Llahi'alayhil*):

In 'alam azust be ust balki hamah ust...

ya'ni:

'Alam ini daripadaNya dengan Dialah-tetapi-sekaliannya Ia.

Diikut dari Kimiya-i Sa'adat.

Guft Ba Yazid: Wujuduna minhu wa quwwamuna bihi la farqun bayni wa bayna rabbi illa bihedha 'l-marta barayu

ya'ni:

Wujud kami daripadaNya dan quwwat kami dengan Dia. Tiada bedha antaraku dan antara Tuhanku melainkan dengan dua martabat.

Inilah 'ibarat '*Man 'arafa nafeahu fa gad arafa rabbahu.'*

Allah SWT. Meskipun banyak dalam Asma maupun Sifat-Nya, akan tetapi sesungguhnya Allah tetap Esa, tiada sekutu baginya.

Awal wujud-Nya Allah itu tiada ketahuan, sebab wujud-Nya Allah itu lebih dahulu dari segalanya, bahkan wujud-Nya lebih wujud daripada kata wujud itu ada, dan akhir-Nya Allah tiada berkesudahan, sebab mana mungkin dzat yang mewujudkan segala sesuatu itu sirna sementara sesuatu yang diwujudkan itu masih ada karena-Nya?.

Dan dzahir-Nya Allah juga tersembunyi bagi hamba yang tidak diberi kemampuan *mukasyafah* oleh Allah meski sesungguhnya Wujud Allah itu nyata tanpa terhalang oleh siapapun. sementara batin-Nya Allah tiada kedapatan.

Maksud dari memandang diriNya dengan diriNya, melihat diriNya [dengan] DhatNya dengan SifatNya dengan Af'alNya dengan AtharNya itu bermakna bahwa kemampuan hamba dalam memandang Allah sesungguhnya dengan kemampuan Allah jua, sebab sesungguhnya kita tidak mampu berbuat apa-apa, kemampuan

38 Bekasnya

yang kita miliki sejatinya adalah kekuatan Allah.

20. Sebermula. Allah Subhahahu wa Ta'ala tiada bertempat dan tiada bermithal, Apa akan tempat [apabila] lain daripadaNya tiada? Mana tempat, mana mithal, [mana] warna? Hamba pun demikian lagi hendak [nya] jangan bertempat, jangan bermithal, jangan berjihat enam, kerana sifat hamba Tuhannya: hendakfnya] maka datang kepada

    Idha tamma'l-faqru fa huwa'Llahu
    'ayshuhu bi 'ayshi'l-Llah.

  ya'ni:

    Apabila sempurnalah faqir maka ia itu Allah dan hidupnya dengan hidup Allah.

  Seperti kata Mawlana Abdu'ı-Rahman Jami (*rahmatu'Llahi alayhi!*):

    [Bas bi rangist yari dikhwah ay dil
    Qani nashawi barangi na gah ay dil
    Asal in hamah rangaha azan birangist
    Man ahsanu sibghatan mina'Llahi ay dil.]

  ya'ni

    Kepada kekasih yang tiada berwarna itu kau kehendak, hai hati;
    Jangan kau padamkan kepada warna mudah-mudahan, hai hati:
    Bahwa segala warna daripada tiada berwarna datangnya, hai, hati
    Barangsiapa mengambil warna daripada Allah itulah
    terlebih baik,'hai hati?

Allah adalah dzat yang tidak bertempat dan juga tidak bermitsal, sebab Allah itu meliputi segalanya, dan dimanapun diri kita sesungguhnya kita selalu bersama Allah, kemanapun pandangan kita sesungguhnya ada Allah disana, dan dekatnya Allah kepada kita itu lebih dekat dari pada urat leher kita.

Allah juga tidak bermitsal dengan apapun dan siapapun, sebab Allaha itu *'Laitsa kamitslihi syai'un'* dan apapun yang kita imajinasikan tentang Allah, sesunguhnya Allah tidak seperti itu.

21. Ya'ni, yang asalnya itu tiada berwarna dan tiada berupa. Segala rupa yang dapat dilihat dan dapat dibicarakan, sekalian makhluq jua pada 'ibarat. Barangsiapa menyembah makhluq, ia itu mushrik; seperti menyembah orang-orang mati dan mani dan jantung dan paru-paru—sekalian itu berhala jua hukumanya. Barangsiapa menyembah berhala, ia itu kafir— *naudhubi'Llah minha! Wa'Llahu a'lam!*

Sesunguhnya segala sesuatu itu tidak ada warna maupun rupa , adanya warna

dan rupa sesungguhnya karena diberi warna dan rupa oleh-Nya yang mempunya warna dan rupa, tanpa pemberian warna dan rupa dari Allah, niscaya warna dan rupa itu tiada.

Oleh sebab itu, penghambaan kita seharusnya kepada dzat yang memberi warna dan pula rupa, bukan penghambaan kepada warna maupun rupa yang sesungguhnya itu tiada.

22. Jika demikian ngapa memandang seperti ombak dan laut juga dapat? Seperti sha'ir :

Fa 'awwil alayhi la siwahu
fa 'aynama tuwallu fa thamma wajhu
Llahi laysa mubarqa 'an.
………………………………………………………………

Perumpamaan misal antara Allah dan makhluk-Nya itu seperti laut dan ombak, adanya ombak sesungguhnya karena adanya laut, dan oleh sebab adanya laut maka muncullah ombak, akan tetapi kita tidak bisa memisahkan antara laut dan ombak, ssebab sesungguhnya antara laut dan ombak itu esa jua. Tidak mungkin kita ingin melihat indahnya gelombang tanpa meliihat laut.

23. (*Raqqa 'l-zujaju wa raqati'l-khamru*
Fa tashabaha wa tashakala'l-amru
Fa ka 'annama khamrun wa la qadahu
Fa ka 'annama qadahun wa la khamru.
ya'ni:
[Naqsh kacha dan hening] minuman
Maka serupa keduanya dan sebagai pekerjaannya
Maka sanya minuman tiada dengan piala
Dan bahwa piala tiada dengan minuman.

Ya'ni warna kecha dan warna minuman esa jua; warna minuman dan kacha pun sebagai jua, tiada dapat dilainkan, Seperti kata Lam 'at:

Al-aynu wahidatun wa 'l-hukmu mukhtalifu
Wa dhaka sirran li ahli'l 'ilmi yankashifu.

ya'ni:

Asalnya suatu jua warnanya berbagai-bagai
Rahasia ini bagi orang yang tahu jua dapat memakai dia.

[Seperti kata misra :

Ma 'shuq u'ishq u'ashiq har sih yakyast inja

Chum wasl dar na-gunjad hijran chi kar darad.

ya'ni]:

Berahi dan yang berahi dan yang diberahikan itu ketiganya esa jua
Sini, apabila pertemuan tiada lulus, percheraian dimanakan ada?

Antara kaca yang bening dengan warna minuman itu sama, jika warna minuman itu merah, maka merah pula warna kacanya, dan jika warna hijau, maka akan hijau pula warna kacanya, sebab warna kaca itu dipengaruhi oleh warna minuman yang ada padanya.

Rindu, yang merindu dan yang dirindukan itu sesungguhnya satu, sebab tidak akan ada rindu jika tidak ada yang merindu dan yang diridukan, tidak bisa pula merindu jika tidak ada rindu dan yang dirindukan, begitu pula tidak akan ada yang dirindukan jika tidak ada rindu dan yang merindu, sehingga antara rindu, merindu dan yang dirindukan itu sesungguhnya satu adanya.

924) Kenapa dikata k[39]

24. Kenapa dikata kerana sifat bertemu dan bercherai dua? Hendak [nya] pada Alim, haqiqat tiada dua. Seperti ombak dan laut esa jua, pada zahirnya jua dua, tetapi] bertemu pu[un] tiada bercherai pun tiada; didalampu[n] tiada diluar pun tiada.

Qala 'l-ghawthu 'l-a'zam: Ayyi salatin afdalu 'indaka q
yarabbi? Qala'Llahu Ta 'ala Salatu'I-ladhi laysa fiha
siwa'i wa'l -musalli gha'ibun 'anha.

ya'ni:

Sembah Ghawth: 'Mana kebaktian terlebih kepadaMu ya
Tuhanku? Firman Allah Ta'ala: Sembah yang[40] yang tiada
dalamnya suatu pun lain daripada-Ku, dan yang menyembah
gha'ib.

Nyatalah [daripada ini bahwa yang] disembah pun Ia jua, yang menyembah pun Haqq. Seperti kata Masha'ikh:

Ma 'arafa 'Llahu illa 'Llah
ma ya'lamu'Llahu illa'Llah
ma yara'Llahu illah 'Llah.

ya'ni:

Tiada mengenal Allah hanya Allah,

39 Kemumgkinan ini adalah salah penulisan yang kemudian dilanjutkan penulisannya pada baris berikutnya

40 Kelebihan kata yang

tiada mengetahui Allah hanya Allah,
tiada melihat Allah hanya Allah.

Dan seperti kata Mawlana 'Abdul'ı-Rahman Jami:

Hamchunin wasil nash [as] tah pesh yari mikunad an hajr nalahai
zar ta shuwad mahjib u mahrum az wasl waqif an bar ranj u malal.

ya'ni:

Orang yang wasal itu seperti orang duduk [kesal] taulannya dicheriterakannya daripada percheraiannya dan serunya dan tangisnya sehingga jadi hurum daripada wasal; terhenti [o] lehnya daripada percheraiannya dan daripada penuh dengan dukachitanya.

Dan seperti kata Shibli, hendak[nya] sha'ir:

Innani kadafda'un sakinatun fi'l-yammi
In hiya [fahat] mala'at faha
aw sakatat matat mina'l-ghammi.

ya'ni:

Akulah seperti katak diam dalam laut;
jika kubukakan mulutku nischaya dipenuhi air;
jika aku diam nischaya matilah aku dalam perchintaanku.

Shaikh Hamzah Fansuri berkata:'sesungguhnya antara bertemu dan bercerai itu sesunguhnya satu, sebab baginya didalam pertemuan pasti menyimpan perceraian, begitu pula didalam perceraian juga mengandung pertemuan, sehingga sesungguhnya antara pertemuan dan perceraian itu satu.

Begitu juga dengan lautan, ada dan tiadanya gelombang tetap laut jua, saat laut bergelombang maka itu laut adanya, dan juka laut tidak bergelombang maka laut jua namanya.

Sedangkan Masha'ikh berkata:

Tiada mengenal Allah hanya Allah, tiada mengetahui Allah hanya Allah, tiada melihat Allah hanya Allah artinya bahwa kemampuan kita untuk mengenal, mengetahui dan melihat Allah sesungguhnya Allah-lah yang membuat segala kemampuan kita, bahkan kita awalnya tidak mampu apa-apa, kemampuan datang dari-Nya, sebab yang punya kemampuan adalah Dia.

25. Isharat daripada Shaykh Sa'du'l-Din: Jika lagi dituntut tiada diperoleh [jika lagi] dipandang tiada dilihat, kerena fi'il kita itu seperti angin dilaut. Jika berhenti angin maka ombak pulang kepada asalnya. Seperti firman Allah Ta'ala:

Ya ayyatuha'l-nafsu l-mutma'innatu
irji'i ila rabbiki radiyatan mardiyyah fa 'dkhuli

fi 'ibadi wa 'dkhuli jannati.[41]

ya'ni:

Hai segala kamu bernyawa mutma'innah!
pulanglah kamu kepada Tuhan kamu radi
kamu akan Dia dan radi Ia akan kamu.
Maka masuklah shurgaKu, hai hamba-hambaKu!
Ertinya datangnya pun daripada laut, pulangnya pun kepada laut jua.

Jannatu'l-zahidina hurun wa qusurun
Jannatu'l-ashiqina fi mahalli kuntu kanzan makhfiyyan

ya'ni:

Shurga orang zahid anak bidyadari dan maligai, Shurga o[rang] berahi kepada perbendaraan yang berbuni.

Maksud dari Shaykh Sa'du'l-Din: Jika lagi dituntut tiada diperoleh [jika lagi] dipandang tiada dilihat, kerena fi'il kita itu seperti angin dilaut. Jika berhenti angin maka ombak pulang kepada asalnya, adalah bahwa segala perbuatan kita sesungguhnya tidak ada, karena sesungguhnya yang berbuat adalah Allah SWT.[42] Dan kita hanya penampakan (*Madzhar*) Allah semata, maka jika kita sudah tidak bergerak yang disebabkan oleh kematian, maka jiwa kita yang tenang akan kembali kepada Allah.

26. Sanalah tempat diam segala 'Ashiqin! Berahikan shurga pun tiada, dengan neraka pun tiada takut ia; kerana [pada] orang berahi yang wasal *jannat* itulah yang dikatakan [dalam ayat] *fa 'dkhuli fi 'ibadi wa'dkhuli jannati*. Pulanglah ia kepada tempat *kuntu kanzan makhfiyyan*. Dan seperti kata Ahlu'Llah:

Man 'arafa'Llahu fa huwa mushrikun

ya'ni:

Barang siapa mengenal [Allah] maka ia itu mushrik.

Itupun ia

Al faqiru la yahtaju ila 'Llah.

Itupun ia:

Al-faqiru aswadu 'l-wajhi fi'l-darayu.

ya'ni:

Yang faqir itu hitam mukanya pada kedua negeri.

Itupun ia: sha'ir

41 QS. Al-Fajr 89: 27,28

42 Muhammad bin Ibrahim al-Ma'ruf, *Syarh al-Hikam,* (Indonesia: Dar al-Ihya,Ttp), h. 3.

Anal-ghariqu bi bahrin ma lahu tarafun
[Qad] ghibtu fihi 'ani'l-wijdani wa'l -adami.

ya'ni:

Aku telah karamlah pada laut yang tiada bersisi,
Maka lenyaplah aku dalamnya; daripada 'ada' dan tiada' pun aku tiadalah tahu.

Itupun ia: sha'ir

Raddadtani bayna'l-maniyyati wa 'l-muna
Wa jama 'tani bayna 'l- inayati wa'l-'ana
Wa akhadhta ni [minni] li dhatika fa 'rtaqay
Tu limustawa la anta fihi wa la ana.

ya'ni:

Kembalilah aku daripada menuntut dan yang dituntut. Dan berhimpunlah aku antara yang mengarunia dan [yang] dikarunia,
Dan kembalilah daripada aku bagi adaMu suatu tiga.
Tiada Engkau dalamnya dan tiada aku.

Lagi kata Shykh 'Attar (*radiya'Llahu 'anhu!*)

[Baz ba'de dar tamasha tarab
tan farudandi farigh az talab.]

ya'ni

Daripadanya kembalilah setengah daripada melihat
tamasha tepuk dan tari:
Nyawanya pun diberi selesailah ia daripada tuntut.

Itupun ia:

[Bayt: waraq sukhtah wa qalam bashkun siyahi
zir dam dharkas hamin din [u] qissati 'ishq
ust ki dar daftar nah migunjad.

ya'ni:

Qartas pun ditunukan dan qalam pun dipatahkan dan da'wat pun ditumpahkan dan nafas pun helakan. Inilah qissah ragam orang berahi bahwa dalam daftar tiada lulus.

Ini pun ia:

[Kata bayt Shaykh Ni'matu'Llah:)

[*Talab afdat iradat wa bila wujud hijab ast*
Wijdan muhal namnayi waqrub wa khiyal
Hudur ghurur nafsah du dur du dur

ya'ni:

Tuntut pun setru dan kehendak pun sia-sia dan wujud pun jadi dinding tiada dapat diperoleh menghendaki damping dan chita yang hadir segala ghurur nafs pun menjauhkan

Yang di maksud oleh Shaikh Hamzah Fansuri dari kalimat 'sanalah tempat diam segala *'Ashiqin*! Berahikan shurga pun tiada, dengan neraka pun tiada takut ia' itu seperti apa yang disampaikan Rabi'ah al-Adawiyah: 'aku menyembahmu bukan karena takut atas neraka-Mu dan juga bukan mengharap (masuk) di dalam surga-Mu'.[43]

Sedangkan syair yang mengatakan 'aku telah karamlah pada laut yang tiada bersisi, maka lenyaplah aku dalamnya; daripada 'ada' dan tiada' pun aku tiadalah tahu' mempunyai maksud bahwa diri penyair telah lenyap dan *fana* di dalam dzat-Nya, sehingga semua kehendak sudah lenyap darinya (yang muncul hanyalah kepasrahan) dan hanya kehendak Allah yang ada, sebab Allah-lah dzat yang punya kehendak sejati.

Sedangkan maksud syair 'Kembalilah aku daripada menuntut dan yang dituntut. Dan berhimpunlah aku antara yang mengarunia dan [yang] dikarunia, Dan kembalilah daripada aku bagi ada-Mu suatu tiga. Tiada Engkau dalamnya dan tiada aku". Bahwa penyair sudah dalam ke-*fana*-an, sehingga sudah menyatu dalam Wujud yang sejati, baginya antara dirinya sebagai yang dikaruniai dan Allah sebagai dzat yang mengaruniai sudah menyatu.

27. Inilah kesudahan sekalian! Inilah yang dikatakan: 'Fa 'l-fana 'u 'ani'l-fana'i ghayata'l-fana.' Inilah yang dikatakan 'alam lahut pun dapat, dan dikatakan wasal pun dapat, dikatakan mahw pun dapat dikatakan. Inilah kata Shah 'Ali Barizi d[alam bahasa] Fa[r] si:

    Bar dar dara'l-fana'i kardam sujud
    Sar bar awardam mara ru 'i numud.

    ya'ni:

    Kepada pintu negeri yang fana sujudlah aku
    Kubukakanlah kepalaku pertunjukkanlah mukaMu kepadaku!

Kata orang Pasai: 'Jika tiada kupho, tiada bertemu dengan kufu' ya'ni kupho pada bahasa Jawi tertutup': jika tiada tertutup, tiada bertemu dengan kufu'—ya'ni ['pada] Erti pada [itu] tiada lagi lulus ia itu: ya'ni menjadí seperti dahulu tatakala dalam *kuntu kanzan makhifyyan*[44], serta dengan Tuhannya. Seperti biji dalam puhun kayu; sungguh pun zahir[nya] tiada kelihatan haqiqatnya esa jua. Sebab

43 Muhammad bin Ibrahim al-Ma'ruf, *Syarh al-Hikam,* h. 11.

44 Mungkin yang dimaksud adalah *makhifyyan*

inilah Mansur [alHalaj] mengatakan: *Ana'l-Haqq!* –setengah mengatakan: ['Inni] Ana 'Llah!"; *kerana adanya* ini tiadalah dilihatnya lagi.

Maksud Shaikh Hamzah Fansuri dalam perkaannya *'Fa 'l-fana 'u 'ani'l-fana'i ghayata'l-fana'* mempunyai makna bahwa kefanaan dalam fana itu adalah puncak dari kefanaan.

Maksud dari perkataan Shah 'Ali Barizi: 'Kepada pintu negeri yang fana sujudlah aku, Kubukakanlah kepalaku pertunjukkanlah mukaMu kepadaku!', adalah pintu negri yang fana adalah pintu *uluhiyah*, sehingga shah 'Ali berharap Allah membuka tabir diri-Nya untuk ditunjukkan kepadanya.

Tumbuhnya pohon kayu sesungguhnya adalah biji yang sudah tidak tampak, sehingga apaun yang ada pada pohon itu berasal dari satu yaitu biji, begitu juga alam, beda wujud dan macamnya sesungguhnya persumber pula dari dzat yang satu, yaitu Allah.

Mansur al-Halaj berkata *Ana'l-Haqq!* Yang bermakna 'saya adalah allah yang haqq adalah ungkapan saat dalam birahi tinggi, karena dia merasa telah bersatu dengan Allah, sehingga antara dirinya dan Allah adalah satu.

28. Inilah ertinya:

Idha tomma'l-faqru fahuwa'Llah

Ertinya:

Yang faqir tiada suatu pun akan baginya.

Maka firman Allah Ta'ala dalam Hadith Qudsi:

Naumu l-faqiru naumi
akalu 'l-faqiru akali
wa sharabu 'l-faqiru sharabi.

ya'ni:

Tidur faqir itu tidurku, dan
makan faqir itu makanKu, dan
minum [faqir] itu minumKu.

Dan lagi firman Allahi Ta'ala:

Al-insanu sirri wa an[a] sirruhu wa sifatu[hu].

ya'ni

Yang manusia rahasiaKu dan Aku rahasianya dan sifatnya.

Kata Uways al-Qarani:

Al-faqiru hayatuhu bi hayati 'Llahi
wa 'ayshuhu bi 'ayshil[Llah].

ya'ni

> Yang faqir itu hidupnya dengan hidup Allah, dan sukanya dengan kesukaan Allah.

Seperti kata Masha'ikh hendak [nya]:

> Man 'arafa 'Llaha fa huwa mushrikun
> wa man 'arafa nafsahu fahuwa kaftrun.

Maksud firman Allah dalam hadist Qudsinya yang berbunyi: 'Tidur faqir itu tidurku, dan makan faqir itu makanKu, dan minum [faqir] itu minumKu' juga perkataan Uways al-Qarani:' Yang faqir itu hidupnya dengan hidup Allah, dan sukanya dengan kesukaan Allah adalah bahwa Allah dalam firmanya mengakui bahwa sesungguhnya diri-Nya dan Faqir adalah satu. faqir hanya sebagai *madzhar* Allah atau wujud majazi, sedangkan Allah-lah yang wujud haqiqi.

4

PERBANDINGAN PENAFSIRAN WUJUDIYAH ANTARA HAMZAH FANSURI DAN PARA SUFI LAINNYA

A. Definisi *Wujudiyah*

Wujud dalam terminologi *Wujudiyah* adalah *Dzat Allah* yang ada dan keberadaanNya itu tanpa bentuk, ukuran, dan batasan, bahkan *tan kinoyo nopo*. Oleh karena itu, *Wujud* tidak dapat diungkapkan oleh siapapun dan tidak dapat dijangkau oleh akal, angan-angan, dan perasaan. Selain itu, *Wujud* juga tidak dapat dianalogikan. Siapapun yang ingin berusaha sekuat tenaga untuk mengetahui dan mengungkap hakikat *Wujud,* maka hal itu hanya merupakan perbuatan sia-sia dan hanya menghabiskan umurnya saja.[1]

Al-Khalq adalah ciptaan atau alam jasmani. *Al-Khalq* mengacu pada ciptaan yang merupakan hasil dari perintah Pencipta, 'Jadilah!' (*'Kun'*). Istilah *al-Khalq* (ciptaan) sering kali digunakan sebagai lawan kata *al-Haqq* (Yang Maha Benar). Yang pertama kali diciptakan Allah adalah cahaya Muhammad dan dari cahayanya segenap eksistensipun menjadi *maujud.* Nabi Muhammad SAW bersabda, 'Aku berasal dari Cahaya Allah dan seluruh dunia berasal dari cahayaku'. Ciptaan itu sendiri hanya bisa *maujud* melalui diriya.[2]

Al-Ka'in (yang ada, yang jadi) menunjukkan bahwa sesuatu sudah 'mempunyai eksistensi atau *Wujud'* karena Allah telah mengucapkan perintah 'Jadilah!' (*'Kun!'*) kepada sesuatu itu. Artinya, seluruh makhluk diciptakan dengan kata perintah '*Kun!'* dan akan meninggalkan dunia ini manakala waktunya sudah habis.[3]

---

1 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri*, h. 40.

2 Amatullah Amstrong, *Terminology Al-Qamus Al-Sufi The Mystical Language of Islam*. Penerjemah M.S Nahrullah dan ahmad Baiquni, Cet I, (Bandung: Mizan, 1996), h. 141.

3 Amatullah Amstrong, *Terminology al-Qamus al-sufi The Mystical Language of Islam.* Penerjemah M.S Nahrullah dan ahmad Baiquni, Cet I, h. 136.

Sementara itu, *mumkin al-wujud* merupakan sesuatu yang mungkin tidak ada (*mumtani'*), alam imajinasi adalah tempat segala sesuatu yang tidak mungkin ada di dalam kosmos, tetapi mungkin ada di alam pikiran manusia. Eksistensi *mumkin al-wujud* dan *mumtani'* di dunia ini bergantung sepenuhnya pada kehendak Allah yang mengeluarkannnya dari pengetahuan batiniah dalam esensi pada manifestasi lahiriah dalam dunia. Adapun *wajib al-wujud* (keharusan *wujud*) adalah realitas harus ada. Allah menemukan diriNya sendiri dan mustahil menemukan selain diriNya. 'Penemuan' itu bergantung sepenuhnya pada kemurahan Allah kepada suatu entitas untuk menemukan Allah.[4]

Al-Makhluq (ciptaan) merupakan ciptaan Allah yang meliputi segala sesuatu yang ada di alam semesta ini. Allah sendiri disebut *Khaliq* yang memerlukan adanya ciptaan (*al-makhluq*) dan ciptaan membutuhkan Penciptanya (*al-Khaliq*). Oleh karena itu, kosmos haruslah ada karena hakikat-hakikat ketuhanan (*Ilahi*) membutuhkannya.[5]

Selain itu kata *maujud* dan kata *wujud* merupakan dua hal yang berbeda. *Maujud* adalah alam semesta beserta isinya, termasuk manusia, merupakan pertunjukan dan yang dipertunjukkan adalah *Wujud* (Allah Ta'ala). Dengan pertunjukkan itulah, *Wujud* (Allah Ta'ala) dapat dilihat, diungkap, dikenal, dan didekati, terutama melalui diri manusia.[6]

Hubungan manusia dengan Allah atau hubungan *maujud* dengan *Wujud* sebagaimana yang dikemukakan di depan merupakan hubungan Tuhannya untuk mencapai kesatuan *Wujud* (*Wahdah al-Wujud*). Untuk memahami dan mengungkapkan hubungan tersebut diperlukan pendekatan tasawuf, baik secara epistimologis (melalui empat tingkatan yaitu shari'at, tarekat, hakikat, dan ma'rifat) maupun secara filosofis (melalui Martabat lima, martabat tujuh dan melalui pemahaman *Dzat,* sifat-sifat, nama-nama, dan perbuatan-perbuatan).

B. Wujudiyah Menurut Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri dan Pemikirannya

Untuk membicarakan sekilas tentang Hamzah Fansuri dan sejarah pemikirannya, terlebih dahulu perlu dikemukakan sejarah pemikiran sufistik dari pemikiran Plato, ada perbedaan pemikiran antara Plato dan Aristoles tentang jiwa (*forma*) dan badan

---

4 Amatullah Amstrong, *Terminology al-Qamus al-sufi The Mystical Language of Islam.* Penerjemah M.S Nahrullah dan ahmad Baiquni, Cet I, h. 314.

5 Amatullah Amstrong, *Terminology al-Qamus al-sufi The Mystical Language of Islam.* Penerjemah M.S Nahrullah dan ahmad Baiquni, Cet I, h. 170.

6 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri,* h. 40.

(*materia*). Plato meyakini tentang adanya keabadian *jiwa,* sedangkan Aristoteles mengingkarinya.[7] Pemikiran Plato di atas, selanjutnya dikembangkan oleh pemikiran Neo-Platonisme yang dipelopori Plotinus. Ia berpendapat bahwa kejadian alam semesta seisinya itu tidak diciptakan, tetapi dipancarkan oleh *Dzat* Yang Maha Kuasa. Semua ciptaan ada dari sesuatu yang sudah ada (*pre eksis*) yang disebut ide. Jadi, dari tataran Tuhan sampai dengan tataran alam semesta beserta isinya, kejadiannya melalui pemancaran atau *faid* (*emanasi*), yaitu dari tataran Tuhan memancar ke sifat, dari sifat memancar ke ide, dan dari dari ide memancar ke alam semesta.[8]

Paham *Wujudiyah* sebagai sebuah doktrin dan ajaran dalam sejarahnya senantiasa mengalami polemik. Meskipun sebagai sebuah konsep paham ini baru mapan pasca Ibn 'Arabi. Meskipun istilah *Wahdah al-Wujud* tidak dijumpai dalam karya Ibn 'Arabi, tetapi pada karya beliau yaitu kitab *Futuhat al makkiyah* dan *Fusus al-Hikam* dapat ditemui ungkapan-ungkapan yang mengarah kepada paham itu.

Di antara ajaran Ibn 'Arabi tentang Tuhan adan alam adalah bahwa Allah (Tuhan) itu *maujud* dengan zatnya dan sebab zatnya sendiri. Sebaliknya alam *maujud* karena Allah. Ia adalah wujud Tuhan pada esensinya dan tidak berwujud kecuali dengan wujud Tuhan.[9] Wujud itu ada yang '*Azali* dan ada pula yang *hadist*. Yang '*Azali* itu wujud Tuhan bagi diri-Nya sendiri, sedangkan yang *hadist* adalah *wujud* Tuhan dengan bentuk alam yang tetap.[10]

Pada tahap selanjutnya, ajaran *Wahdah al-Wujud* Ibn 'Arabi sampai ke Nusantara dan berpengaruh kepada salah satu tokoh sufi dari Aceh, Hamzah Fansuri. Kecenderungan kepada sufi falasafi asal Andalus ini bisa dilihat ketika Hamzah Fansuri mengajarkan bahwa Tuhan lebih dekat dengan manusia melebihi urat leher mereka sendiri, dan bahwa Tuhan tidak bertempat, sekalipun ia dikatakan ada di mana-mana. Ketika ia menjelaskan ayat "*Fainnama tuwallu fa tsamma wajhullah*", ia katakan kemungkinan untuk memandang wajah Allah sebagai sifat Tuhan seperti pengasih, penyayang, jalal, dan jamal.[11]

Perlu dikemukakan bahwa pemancaran yang semakin jauh dari sumbernya, yaitu Tuhan, dapat mengakibatkan semakin lemah sehingga tinggal materinya

7 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, terj; Sigit Jatmiko dkk, Cet II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 190 dan 229.

8 Bertrand Russel, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, terj; Sigit Jatmiko dkk, Cet II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 399.

9 Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis Atas Paham Wahdatul Wujud, Tuhan Alam Dan Manusia Dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN IB Press, 1999).

10 Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdatul Wujud, Tuhan alam dan Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, h. 38.

11 M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), h. 34.

saja. Pemikiran Plotinus di atas selanjutnya dikembangkan oleh Ibn 'Arabi. Ia berpendapat bahwa alam semesta seisinya merupakan penampakan (manifestasi) diri *al-Haqq* (*tajalli*). Dalam penampakannnya, dari tataran Tuhan (*a'yan thabitah*) ke tataran alam semesta beserta isinya (*a'yan khorijiyah*) telah diakomodir dalam Islam dengan diselingi kalimat *kun fayakun* (jadilah!, Maka menjadilah), yaitu dari tataran Tuhan menampakkan diri ke sifat, dari sifat menampakkan diri ke ide, dari tataran ide diselingi kalimat *kun fayakun,* dan akhirnya menampakkan diri ke alam semesta beserta isinya.[12]

Selain pemikiran Ibn 'Arabi di depan, ada juga pemikiran sufistik Fadlullah al-Burhanpuri, ia mengemukakan pendapatnya bahwa *Wujud* (Tuhan) dipandang dari segi hakikatnya tidak dapat diungkap oleh siapapun dan tidak dapat dijangkau oleh akal, angan-angan, dan perasaan. Keberadaannya tanpa bentuk, ukuran, batas, bahkan lebih lembut dari itu. *Maujud* (alam semesta seisinya) merupakan pertunjukan dan yang dipertujukkan adalah *Wujud,* yaitu Tuhan. Dengan pertujukkan itulah, *Wujud* dapat dilihat, diungkap, dikenal, dan didekati terutama melalui diri manusia yang pusatnya di hati.[13]

Sementara itu pemikiran sufistik Hamzah Fansuri sendiri dipandang telah terpengaruh oleh pemikiran Neo-Platonisme. Hamzah adalah seorang *zahid* yang mencari penyatuan dirinya dengan *Khaliq.* Pemikiran sufistik Hamzah Fansuri berpijak kepada hadits yang berbunyi : '*man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu,'* Barang siapa telah mengenal dirinya, maka pasti ia mengetahui Tuhannya'. Ia berpendapat bahwa *Dhat* dan hakikat Tuhan itu sama dengan *dhat* dan hakikat alam semesta seisinya (*Wahdah al-Wujud*).[14]

Metode dan tekhnik penyampaian daripada pemikiran Hamzah Fansuri dapat dikemukakan sebagai berikut :

1. Tuhan pertama-tama didudukkan pada tempat yang nyata, tetapi sebenarnya Ia tidak nyata (*la ta'ayyun*). Tuhan dengan segala kebulatannya masih gelundhang-gelundhung. Artinya, Tuhan itu *abadi* (tidak berakhir) dan *azali* (tidak berawal).
2. Tuhan pertama-tama memanifestasikan dirinya melalui sifat, lalu keluar dan membentangkan diri-Nya dengan sifat-Nya, seperti *al-Rahman, al-Rahim,* dan lain sebagainya sehingga Ia dapat dimengerti.
3. Tempat lembaga (yakni *asma'*-Nya) yang akan mendapat sasaran sifat-sifat Tuhan, yaitu yang disebut *a'yan tsabitah* ataupun *ta'ayyun tsani*

12 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri*, h. 29.

13 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri*, h. 29.

14 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri*, h. 30.

(kenyataan yang tetap) yang masih dalam *wujud, dhat,* dan hakikatNya serta masih belum berpisah (masih dalam kandungan Tuhan).

4. Tuhan keluar dari kandunganNya, yaitu dari *a'yan tsabitah* ke *a'yan kharijiyah* (kenyataan yang ada di luar, yaitu alam semesta seisinya). Proses keluarnya tidak melalui penciptaan, tetapi melalui penampakan diri (*tajalli*)[15].

Dari metode dan tekhnik penyampaiannya itu, lahirlah konsep Martabat Empat dan Martabat Lima yang kemudian dikembangkan oleh Syams al-Din menjadi Martabat Tujuh setelah ia mendapat pelajaran dari Fadlullah al-Barhanpuri dan Hamzah Fansuri.

Sebagai kawasan yang menerima Islam lebih awal dibandingkan dengan kawasan lain di Nusantara, Aceh mengalami diskursus keilmuan lebih awal, meski dalam polemik doktrin *Wahdah al-Wujud*, kasus Jawa dengan Shaikh Siti Jenar muncul lebih dulu. Kasus yang terekam dengan jelas dalam sejarah Nusantara adalah perdebatan klasik antara golongan tasawuf (tasawuf falsafi) dengan golongan fiqih dan juga golongan tasawuf akhlaki, meski dikatakan bahwa al-Ghazali telah membuat hubungan yang lebih harmonis antar kedua kubu, namun pertentangan dan pertikaian antar kedua kubu ini tetap saja berlangsung. Pergolakan antara kedua golongan ini bukan saja terjadi di Jawa dan Aceh saja melainkan di belahan dunia Islam yang lain seperti kasus di India di masa Sultan Akbar Agung (1560-1605 M.) dan penggantinya Jahangir (1605 1627 M.) yang ditentang oleh para ulama ortodoks karena kebijakan Akbar yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam.[16]

Sesungguhnya ajaran-ajaran tentang kesatuan wujud (*Wahdah Al-Wujud/ Wujudiyah*) telah ada dan dimulai oleh Abu Yazid al-Busthami (w. 874 M) dengan konsep *Ittihad*-nya. menurut al-Busthami Allah adalah Zat yang Esa, satu-satunya yang nyata ada. Maka dunia yang tampak ini adalah penjumlahan dan penampakan satu-satunya yang nyata ada itu, yaitu Allah. Jiwa manusia terhambat karena hubungannya dengan yang tak nyata ada. Dengan latihan dan kesungguhan manusia bisa mencapai keselamatan. Dengan melalui *fana* yaitu penghapusan pribadi, orang akan sampai ke *baqa* yakni berada dalam Allah. Di situ ia bersatu dengan Allah. Kesatuan itu sedemikian rupa sehingga ia bisa berkata: *"Aku sudah melepaskan diriku seperti seekor ular melepaskan kulitnya, sesudah itu aku melihat hakekat diriku, dan aku adalah diriku sendiri, Dia".* Gagasan yang sama disampaikan oleh Husayn ibn Mansur al- Hallaj (858-922). Pada tahun 922 M. ia dihukum mati di Baghdad karena ajaran *union mystic*-nya dianggap menyimpang dan merusak

15 Sangidu, *Wachdatul Wujud "Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddin al-Raniri,* h. 30.

16 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan,* h. 112.

agama. Ibn 'Arabi-lah yang kemudian dipandang sebagai konseptor utama filsafat *union mystic* dengan kemampuannya dalam menjelaskan paham ini, ia dianggap sebagai *Doctor Maximus* (Shaikh al-Akbar) yang mampu merumuskan doktrin *Wahdah al-Wujud* secara filosofis.[17]

Di Nusantara, Hamzah Fansuri dikenal sebagai salah satu ulama sufi yang banyak mengadopsi konsep-konsep kesatuan wujud ulama-ulama sufi sebelumnya seperti Ibn 'Arabi, Sadrudin al-Qunawi, Fakhruddin al-Iraqi, dan 'Abdul Karim al-Jili, sehingga Hamzah Fansuri dianggap sebagai penganut faham *pantheisme*.[18] Istilah *Wahdah al-Wujud* sebagaimana dikenal sekarang mula-mula diperkenalkan oleh al-Qunawi setelah melakukan kajian mendalam terhadap karya-karya ibn 'Arabi. Paham *Wahdat al-Wujud* ini mengajarkan bahwa keesaan Tuhan tidaklah bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya yang bervariasi di alam nyata (*'alam al-khalq*). Tuhan sebagai Zat Mutlak, satu-satunya di dalam keesaan-Nya; tanpa sekutu dan bandingan bagi-Nya; dan karena itu Tuhan adalah *tanzih* (transenden). Oleh karena manifestasi pengetahuan-Nya bervariasi dan memiliki penampakan lahir dan batin, maka di samping *tanzih* (transenden) Tuhan juga *tasybih* (imanen).

Hamzah Fansuri memulai ajarannya dengan mengemukakan bahwa Allah adalah Zat yang Maha Suci dan Maha Tingi, yang menciptakan manusia. Dalam *Asrar al-'Arifin* dikatakan:

> *Ketahuilah, hai segala kamu anak Adam yang Islam, bahwa Allah subhanahu wa ta'ala menjadikan kita, dari pada tiada diadakannya dan dari pada tiada bernama diberi nama dan dari tiada berupa diberi berupa, lengkap dengan telinga, dengan hati, dengan nyawa, dengan budi. Yogya kita cari Tuhan kita ini supaya kita kenal dengan makrifat kita atau dengan khidmat kita kepada guru yang sempurna mengenal dia supaya jangan taqsir kita.*[19]

Dalam pengantar ini, Hamzah Fansuri dengan jelas menyuruh kepada manusia agar mencari Tuhannya dengan perantaraan Guru yang sudah mengenal dia, agar kita tidak berbuat salah. Sebuah metode suluk yang khas dalam dunia tarekat, bahwasanya seorang salik harus mendapat bimbingan dari guru tarekat agar tidak tersesat dalam pencariannya. Dalam pada itu Hamzah Fansuri mengkritik para pencari al-Haqq baik dari kalangan muda dan tua yang tiba-tiba menjadi sufi dan mencari Tuhannya ke dalam hutan belantara, sementara Hamzah Fansuri mengatakan bahwa Tuhan lebih

17 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 113.

18 Simuh, *Sufisme Jawa; Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Narasi-Pustaka Promethea, 2016), h. 18.

19 Hamzah Fansuri dalam Miftah Arifin, 2015, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan,* h. 114.

dekat ada hamba-Nya dari pada urat nadi lehernya, sehingga hamba tidak usah mencari TuhanNya ke dalam hutan belantara, menyeberangi laut dan samudera.

Paham *Wahdat al-Wujud* Hamzah Fansuri dapat dilihat dari ungkapannya sebagai berikut:

Tuhan kita yang bernama qadim
Pada sekalian makhluk terlalu karim
Tandanya qadir lagi hakim
Menjadikan alam dari al-Rahman al-Rahim

Rahman itulah yang bernama sifat
Tiada bercerai dengan kunhi Zat
Di sana perhimpunan sekalian ibarat
Itulah hakikat yang bernama ma'lumat

Rahman itulah yang bernama wujud
Keadaan Tuhan yang bersedia ma'bud
Kenyatnan Islam, Nasrani dan Yahud
Dari Rahman itulah sekalian maujud[20]

Dari syair ini dipahami bahwa rahman merupakan asosiasi segala ibarat akan hakekat segala ciptaan-Nya, tanpa rahman tidak mungkin segala sesuatu itu mempunyai kewujudan, dan itulah sebabnya dikatakan bahwa wujud rahman-Nya merupakan hakekat segala bentuk ciptaan. Rahman Tuhan mencakup tujuh sifat utama Tuhan yaitu *Hay* (hidup), *'Ilm* (pengetahuan), *Iradat* (kehendak), *Qudrat* (kuasa), *Sama* (mendengar), *Bashar* (melihat), dan *Kalam* (berbicara). Menurut Hamzah Fansuri ketujuh sifat Tuhan ini adalah qadim dan merupakan *isti'dad-Nya* (potensi) yang sempurna. Sifat Tuhan inilah yang terkandung dalam bacaan *Bismi Allah al-Rahman al-Rahim.*

Konsep *Wahdat al-Wujud* (kesatuan wujud) Hamzah Fansuri dapat terlihat dari ilustrasinya mengenai posisi Tuhan dalam alam semesta. Dalam sebuah karyanya, yaitu kitab *'Asrar al-Arifin'*, Hamzah Fansuri mengumpamakan Allah SWT dan alam ibarat laut dengan ombak, seperti dijelaskan:

Laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak tiada dengan lautnya. Demikian juga Allah SWT. tiada bercerai dengan alam, tetapi tiada di dalam alam dan tiada di luar alam dan tiada di bawah alam dan tiada di kanan alam dan tiada di kiri alam dan tiada di hadapan alam dan tiada di belakang alam dan tiada bercerai dengan alam dan tiada bertemu dengan alam dan tiada jauh dari alam.[21]

20 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan,* h. 115.
21 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan,* h. 116.

Hamzah Fansuri mengungkapkan perkataan-perkataan yang diucapkan oleh para sufi seperti al-Rumi, "*man khuda am, man khuda am man khuda am,*" (Aku Allah, Aku Allah, Aku Allah,), dan perkataan al-Hallaj, "ana al-Haqq" (Aku Allah), maka itu adalah perkataan orang yang mabuk (birahi). Maka janganlah kita memperturutkan kata yang demikian. Akan tetapi jika dalam keadaan Mabuk dan birahi maka tiadalah berdosa, Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya ungkapan itu hanya dibenarkan bagi orang yang sedang mengalami *fana*. Di sisi lain Hamzah Fansuri melarang orang untuk mengatakan itu jikalau tidak dalam keadaan *fana*.

Tajalli dalam perspektif Hamzah Fansuri

Dalam Asrar al-Arifin.[22] Hamzah Fansuri menjelaskan dengan gamblang tentang doktrin metafisika dan ontologi wujudiyah. Kitab ini dianggap sebagai salah satu kitab tasawuf klasik yang terbaik, yang banyak diilhami oleh *Sawanih* karya Ahmad al-Ghazali, *Tarjuman al-'Asywaq* karya ibn 'Arabi, *Lama'at* karya al-Iraqi, dan *Lawa'ih* karya al-Jami. Jika dibandingkan dengan risalah tasawuf Hamzah Fansuri yang lain (Syarab alAsyiqin dan al-Muntahi) karya ini merupakan kitabnya yang terbesar dan original.

Hamzah Fansuri memulai pembahasannya dengan menjelaskan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat-Nya yang kekal. Dalam sifat-sifat-Nya itulah tersimpan segala potensi (*isti'dad*) dari tindakan-tindakan Tuhan yang tiada berkesudahan dalam memperlihatkan segala ciptaan-Nya.[23]

Dałam hal tajalli terlihat bahwasanya Hamzah tidaklah mengikuti konsep Ibn Arabi atau al-Jili. Hamzah membuat konsep martabat yang berbeda dengan Ibn Arabi atau al-Jili, yakni Tuhan bertajalli dalam lima martabat, yaitu:

1. Martabat pertama adalah martabat *la ta'ayun*. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa Zat Haqq Subhanahu wa Ta'ala dinamakan dengan la ta'ayyun, karena akal budi dan pengetahuan manusia tidak mungkin dapat menjangkaunya. Hamzah Fansuri menyitir sabda Nabi SAW. yang melarang manusia untuk tidak memikirkan tentang Zat Allah SWT. Karena itulah ia disebut *la Ta'ayun* (tiada nyata) dan lawannya *ta'ayyun* (nyata). Walaupun kedudukan *Dzat* Allah pada tataran *la ta'ayyun* (tidak nyata) atau *kunhu al-dzati al-haqqi* tidak dapat ditembus oleh ilmu dan makrifat manusia, akan tetapi Dia cinta untuk dikenal, oleh karena itu, Dia menciptakan alam semesta beserta isinya dengan maksud

22 Kitab ini mula-mula disunting oleh Doorenbos (1933, 120-175) yang juga menyuntingnya. Tiga puluh tahun kemudian, Syed M. Naquib al-Attas juga menyuntingnya dan menerjemahkannya dalam bahasa Inggris (1970, 233-296, 354-415). Kitab ini diketemukan dalam koleksi Snouck Hurgronje dan disimpan di museum Perpustakaan Universitas Leiden (Ms. Cod. Or. 7291-I). Versi lain diketemukan di Banten, dan disimpan di Universitas Leiden juga. Hanya dua naskah inilah yang ditemukan hingga sekarang.

23 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan*, h. 118.

agar diri-Nya dikenal. Sebagaimana hadits berikut : *kuntu kanzan makhfiyan fa ahbabtu an u'rafa fa khalaqtu al-haqqa fabi 'arafuni,* Aku pada mulanya merupakan perbendaharaan yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk dan melalui Aku mereka dapat mengenal-Ku.[24]

2. Martabat kedua adalah ta'ayun pertama (*awwal*), yaitu *Ilmu*, *Wujud, Syuhud* dan *Nur*. Dengan sebab *Ilmu* maka *Alim* dan *Ma'lum* menjadi nyata, dengan sebab *Wujud* maka Yang Mengadakan dan Yang diadakan menjadi nyata, dengan sebab *Syuhud* maka Yang Melihat dan Yang Dilihat menjadi nyata, dengan sebab *Nur* maka Yang Menerangi dan Yang Diterangi menjadi nyata. *Ta'ayun* awal ini dinamakan dengan *Ahad* dan *Wahid*. Dinamakan dengan *Ahad* karena Zat Allah berada dalam keesaan-Nya. Namun apabila disertakan sifat-Nya maka Ia dinamai *Wahid*.
3. Martabat ketiga adalah *ta'ayyun* kedua, yaitu *Ma'lum* (yang diketahui) yang oleh kaum sufi disebut juga dengan *a'yan tsabitah* (sesuatu yang pasti), yang dinamakan juga *shuwar al-ilmiyah* (Lukisan Ilmu), adakalanya dinamakan *haqaiqat al-asyya'* (hakikat sesuatu), dan *ruh idhafi* (ruh yang terpaut/terpelihara).
4. Martabat keempat adalah *ta'ayun* ketiga yaitu kenyataan didalam peringkat ketiga berupa ruh insan, ruh hewan dan tumbuhan.
5. Martabat kelima adalah *ta'ayun* keempat dan kelima segala yang berbentuk fisik (jasmani) dan segala makhluqat. Tahap ini merupakan tahap penciptaan yang tiada akhir, *ila ma la nihayatan lahu*, sebab bila tidak ada penciptaan maka Tuhan bukan merupakan Pencipta.

Inilah lima martabat yang disampaikan oleh Hamzah Fansuri, yang jika dibandingkan dengan konsep tajalli Tuhan yang disampaikan oleh Ibn Arabi dan al-Jili maka terdapat perbedaan meskipun ada juga kesamaannya. Hamzah membagi martabat *ta'ayun* dalam lima martabat maka jika martabat pertama yaitu martabat *la ta'ayun* dimasukkan dalam konsep pemikiran Hamzah, maka ia juga bisa dikatakan sebagai martabat enam.[25]

C. Wujudiyah Menurut Syams al-Din Al-Sumatrani

Syams al-Din Al-Sumatrani dan Martabat Tujuh

Sebagai salah satu rantai pemikiran *Wahdat al-Wujud* di nusantara, posisi Syams a-Din al-Sumatrani menjadi sangat penting sesudah Hamzah Fansuri. Meski

24 Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 51.
25 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan,* h. 120.

tidak banyak yang diketahui mengenai kehidupan Syams al-Din al-Sumatrani serta tidak didapati keterangan yang memadai tentang hubungan antara Syams al-Din alSumatrani dengan Hamzah Fansuri, namun banyak para sarjana yang menyimpulkan bahwa ada kedekatan antara keduanya.

A. Hasjmy misalnya cenderung menyimpulkan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani merupakan murid dan khalifah dari Hamzah yang paling besar di antara pengikut Hamzah Fansuri di Aceh, hal ini dimungkinkan kebenarannya sebab Syams al-Din al-Sumatrani ternyata memiliki tulisan sebagai syarah atas karya Hamzah Fansuri. Tulisan dari Syams al-Din al-Sumatrani tersebut adalah *Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri* dan *Syarah Ikan Tongkol*.[26]

Dalam Hikayat Aceh diceriterakan bahwa Syams al-Din al-Sumatrani merupakan pemimpin spiritual masyarakat yang membaca al-Fatihah, dan atau menerima laporan dari peziarah yang kembali dari Makkah. Adat Aceh memberinya kehormatan waktu sembahyang besar dan upacara-upacara keagamaan. Dan dengan Syams al-Din al-Sumatrani lah para pengembara tersebut berurusan antara tahun 1600 - 1630. Dalam catatan perjalanan orang Eropa ini, disebutkan terdapat seorang imam yang disebut-sebut dengan nama uskup (*biShop atau eveque*).[27]

Informasi yang paling tua berasal dari Frederich de Houtman,[28] seorang pelaut Belanda yang sampai di Aceh pada tahun 1599 M., menyebutkan dalam bukunya bahwa di Aceh didapatinya seorang yang menjadi Syeikh Penasehat Agung Raja. Dengan mempertimbangkan informasi perjalanan dari Barat ini serta memadukan dengan informasi lokal, maka sangat mungkin yang dimaksud Frederich de Houtman ketika berhubungan dengan Aceh adalah Syams al-Din al-Sumatrani.[29]

Faham Wujudiyah Syams al-Din Al-Sumatrani

Syams al-Din al-Sumatrani merupakan seorang ulama penulis yang cukup kreatif dan menghasilkan beberapa tulisan. Dari beberapa karyanya tersebut dapat diketahui bahwa Syams al-Din al-Sumatrani adalah pengikut dari aliran *Wujudiyah*.

26 A. Hasjmy, *Syi'ah Dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh Dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam Di Kepulauan Nusantara*, h. 85.

27 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan*, h. 150.

28 Frederich de Hotman merupakan orang Belanda yang datang ke aceh paling awal semasa pemerintahan Alaudin Ri'ayat Syah (1589-1604 M.) kakek dari bakal menjadi Iskandar Muda dari pihak Ibu. Bersama saudaranya yaitu Cornelis de Hotman meninggalkan kota Texel pada tahun 1595 M. dan mencapai Indonesia setelah sebelumnya singgah di Madagaskar. Namun ia ditahan di Banten pada Setember 1595 M. dan berhasil keluar dengan tebusan pada Pebruari 1596 dan kembali ke tanah aimya. Pada tanggal 15 Maret 1598 M. ia berangkat lagi dan berlabuh di Aceh pada tanggal 21 Juni 1599 M. Karena terjadi perselisihan Cornelis meninggal dan Frederich di tahan di benteng Pidie selama kurang lebih dua tahun. Dan pada 29 Nopember 1601 M. dapat naik kapal lagi dan menumpang kapal Cornelis Bastiansz, dan berlayar ke Selandia. Lihat Lombard, *Kerajaan Aceh*, h. 30

29 Dahlan, *Penilaian Teologis*, h. 17-19.

Di antara karangannya yang menunjukkan hal itu adalah *Jauhar al-Haqaiq* (permata kebenaran) dan *Risalat Tubayyin Mulahadzat al- MuwahhiDin wa al-Mulhidin fi Zikrillah, Kitab al-Harakah,* dan *Mir'at al-Mukminin.*[30]

Kitab *Jawhar al-Haqa'iq* menguraikan masalah *Wahdat al-Wujud* yang dianutnya yang terdiri dari sebuah mukadimah, lima pasal, dan sebuah khatimah. Kitab ini dikarang dalam bahasa Arab cukup baik dengan gaya bahasa sufi yang cukup menyentuh. Kitab ini diawali dengan peringatan Syams al-Din al-Sumatrani pada manusia untuk mentauhidkan Allah SWT. Dengan tauhid yang hakiki dan menyuruh manusia agar mengenal Allah SWT dengan sebenarnya. Mengenal dengan sempurna dengan jalan memadukan antara *tanzih* dan *tasybih*, sebab barang siapa yang mengenal Tuhan dengan *tasybih* saja maka ia adalah bodoh dan kafir dan barang siapa yang mengenal Tuhan dengan *tanzih* saja maka ia adalah *arif* yang kurang. Dan barang siapa yang mengenal Tuhan dengan keduanya maka ia adalah *arif* sempurna yang disempurnakan.[31]

Tuhan dalam pengertian Syams al-Din al-Sumatrani adalah wujud yang tidak ada satupun seperti Dia, dan tidak ada satupun yang berdiri menyertainya, namun Dia adalah yang nenyebabkan adanya segala sesuatu tanpa menyebabkan perubahan pada Zat dan Sifat-Nya. Dia adalah yang Pertama (*al-Awval*), yang Akhir (*al-Akhir*), yang Tampak (*al-Dhahir*) dan Yang Tersembunyi (*al-Bathin*) karena keberadaan Tuhan meliputi segala sesuatu. Sesungguhnya wujud yang sebenarnya adalah wujud Tuhan, sedangkan alam tidak lain hanyalah bayang-bayang dari wujud Tuhan yang hakiki.

Semua penganut dari doktrin wujudiyah ini nampak berangkat dari titik pandangan yang sama yaitu "bahwa sesungguhnya wujud hakiki itu hanyalah satu yaitu Tuhan, sedangkan alam semesta yang beraneka ini hanyalah bayang-bayang dari wujud Tuhan yang satu tersebut". Demikian juga yang disampaikan oleh Syamsudin tentang ajaran Tuhan dan alam ini.

Terkait dengan tajalli al-Haqq, Syams al-Din al-Sumatrani mengikuti konsep martabat tujuh yang dirumuskan oleh Fadlullah al-Burhanpuri, yang membagi penampakan wujud Tuhan ke dalam tujuh tingkatan. Tingkatan pertama adalah *ahadiyyat*, kedua adalah *wahdah*, ketiga martabat *wahidiyyah*, keempat martabat *'alam arwah*, kelima martabat *'alam mitsal*, keenam adalah martabat *'alam ajsam* dan ketujuh adalah martabat *'alam insan* (*alam al-Syahadah*).

30 Ketiga tulisan Syams al-Din al-Sumatrani ini yaitu *Jauhar al-Haqaiq* (permata kebenaran) dan *Risalat Tubayyin* Mulahadzat *al- MuwahhiDin wa al-Mulhidin fi Zikrillah, Kitab al-Harakah* disertakan dalam desertasinya CAO van Niewenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai*, *Bijdrage Tot De Kennis Dir Sumatraanche Mystiek*, Leidien: EJ Bril, 1945 dan dijadikan rujukan pada penelitian Miftah Arifin dalam Wujudiyah di Nusantara. Sementara naskah *Mir'at al-Mukminin* juga disertakan dałam desertasi van Niewenhuijize, dan sudah ditranseliterasikan ke dalam bahasa Belanda.

31 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan*, h. 152.

Dalam fasal pertama tersebut, Syams al-Din al-Sumatrani membahas tentang keesaan Allah SWT., sungguh tidak ada yang serupa dengan wujud Allah SWT., wujud-Nya menjangkau segala hakikat tanpa terjadi perubahan pada Zat dan Sifat-Nya. Segala sesuatu itu berwujud kecuali dengan sebab Wujud Nya. Dia meliputi segala sesuatu, Dialah yang Awal dan Akhir, dan Dialah yang Lahir dan Batin. Dengan ajaran ini, nampaknya Syams al-Din al-Sumatrani hendak mempertegas bahwasanya wujud itu sebenarnya hanya satu yaitu wujud Allah SWT., sementara wujud selain-Nya hanyalah merupakan bayang-bayang dari Wujud yang Satu ini. Dalam kaitan dengan ini Syams al-Din al-Sumatrani mengatakan:

> "Segala sesuatu tidaklah berwujud kecuali dengan Dia karena semuanya itu hanya berwujud dengan Allah. Dan Allah SWT membuat segala sesuatu itu berdiri tegak atau berwujud. Segala sesuatu (dari alam) pada esensinya adalah fana' (tidak ada), tapi berwujud dengan Tuhan. Tuhan berwujud dengan Dzat-Nya sendiri. Dialah tegaknya segala sesuatu, maka Dia adalah penegak segala sesuatu'.[32]

Dalam pasal kedua, Syams al-Din mempertegas pengertian *Wahdat al-Wujud*. Syams al-Din al-Sumatrani menulis bahwasanya apabila Allah SWT. ingin menjelaskan Diri-Nya dengan ilmu mutlak maka lahirlah Wujud-Nya Yang Mutlak dengan segala keadaan ketuhanan dan kealaman tanpa ada perbedaan dan pemisahan antara bagian yang satu dengan bagian yang lain, sehingga ia dinamakan *al-Wahdah al-Haqiqah al-Muhammadiyah* (Kesatuarn Hakekat Muhammad). Dalam kitab *al-Harakat* disebutkan:

> Kedua martabat wujud itu bernama wahda
> Itulah hakikat Muhammad nyata yang pertama di dalam uluhiya
> Sekalian wujud dat pun di sana nyata
> Atas jalan ajmal juga dikata
> Hendaklah kau ketahui hakekat kata
> Pikirkan.... di sini nyata.[33]

Dalam pasal ketiga Syams al-Din al-Sumatrani membahas tentang al-wahidiyah. Ketika Tuhan hendak menjelaskan dirinva dengan ilmunya maka lahirlah Wujudnya yang mutlak dengan segala nama dan sifat ketuhanan yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya. Hal ini dinamakan dengan *al-wahidiyah wa al-haqiqah al-insaniyah.* Dalam pasal ini Syams al-Din al-Sumatrani menegaskan bahwa tidak ada sesuatu dalam wujud kecuali Allah SWT.

---

32 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan*, h. 155.

33 Al-Sumatrani, al-Harakat, h. 314 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 156.

Seperti halnya dengan al-Burhanpuri, ketiga martabat yang pertama ini adalah qadim dan tetap dalam ilmu Allah dan belum keluar dari ilmu-Nya. Wujud alam belum lahir secara aktual, maka kerinduan Tuhan untuk dikenal oleh hamba-Nya belum terlaksna. *Tajalli* Tuhan pada tahap-tahap ini masih berlangsung dalam diri-Nya (*tajalli fi nafsihi*).

Untuk itu Tuhan bertajalli lagi pada tahap yang keempat yang dinamakan martabat *alam arwah*. Tajalli dalam tahap ini menurut Syams al-Din al-Sumatrani tidak lagi berlangsung di dalam diri-Nya melainkan pada luar diri-Nya (*tajalli fi ghairhi*). Ketika Tuhan bertajalli di luar diri-Nya maka terwujudlah Nur yang disebut juga Nur Muhammad, ruh Muhammad, dan *al-Qalam al-A'la* (pena tertinggi). Ruh dalam martabat ini bersifat sederhana (*basi'*) dan bersifat mujarrad (sunyi dari materi dan bentuk). Dalam tulisannya yang lain dikatakan:

> Keempat martabat wujud itu bernama alam arwah
> Itulah rencana ka nur fi al-misbah
> Itu menerangkan segala arwah
> Seperti zulmat al-lail diterangkan nur al-misbah.[34]

Martabat yang kelima adalah *martabat alam mitsal*. Alam mitsal dalam pengajaran Syams al-Din al-Sumatrani adalah kelanjutan dari ruh dalam *alam arwah*, tetapi sudah tersusun-susun dan terbagi-bagi meskipun masih secara halus (lathif), dan bersifat immateri. Martabat keenam adalah *matabat alam ajsam*, dinamakan juga alam syahadah. Pada martabat ini tajalli Tuhan sudah tercipta dalam bentuk tubuh yang tebal, bisa dibagi dan dipecah, tersusun, sudah terkumpul di dalamnya segala nama dan sifat dari yang Mutlak.[35] Dalam al-Harakat dijelaskan:

> Kelima martabat wujud itu bernama alam mitsal
> Itulah rencana dari pada zill al-jalal wa al-jamal
> Itulah rupa alam....
> Bayang-bayang kebesaran dan keelokan seperti sekalian tafsil
> dan ijmal
> Alam mitsal itulah sudah tersalin
> Seperti di dalam maklumat yany lagi batin
> Keenam martabat wujud itu bernama alam ajsam
> Itulah rencana dari pada wujud yang khass dan amm
> Sekaliannya itulah seperti tamam
> Dari pada faidain al-jalal wa al-karam
> Ajsam itulah tubuh yang katif

34 Al-Sumatrani, *al-Harakat*, h. 314 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 157.

35 Al-Sumatrani, *Jauhar al-Daqa'iq*, h. 253 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 157.

Ada dalamnya tersembunyi wujud yang latif
Di sanalah nyata qawi dan daif
Dari pada sekaliannya hina hainuna dan sarif.[36]

Martabat ketujuh adalah martabat *insan* yang merupakan titik sentral pembahasan Syams al-Din al-Sumatrani mengenai alam. Pada martabat ini terhimpun segala martabat tajalli sebelumnya yaitu wahdah, wahidiyyah, ruh nurani, dan tubuh yang gelap, semua terhimpun menjadi satu dan menjadi manusia. Manusia dalam pengajaran Syams al-Din al-Sumatrani secara lahir terdiri dari empat unsur yaitu tanah, air, udara dan api yang disebut dengan *al-insan al-basyari*, sedangkan bila dilihat dari unsur batin maka mengandung *wujud, 'ilm, nur* dan *syuhud*. Wujud adalah zat, 'ilm adalah sifat, nur adalah nama, dan syuhud adalah perbuatan.[37]

Maka dalam pengajaran Syams al-Din al-Sumatrani sebagaimana pengikut Ibn 'Arabian, manusia merupakan tajalli Tuhan yang paling jelas, karena padanyalah terhimpun segala martabat tajalli Tuhan, namun demikian Syams al-Din al-Sumatrani menbedakan secara tegas antara Tuhan dan manusia. Seperti dikuti oleh Dahlan sebagai berikut:

> 'Bermula adapun perbedaannya itu, sifat Allah Ta'ala itu qadim adapun sekalian sifat kita itu pun muhdats ia. Karena sekalian zat Allah Ta'ala itu qadim maka sekalian sifat-Nya juga qadim, maka demikian lagi zat kita muhdats maka sifat kita itu pun muhdats juga. Irulah perbedaannya jangan syakk lagi'.[38]

Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani dikategorikan termasuk dalam aliran keagamaan yang sama, pemikiran-pemikiran mereka cukup dikatakan keduanya merupakan pendukung terkemukapenafsiran mistiko-filosofis *Wahdat al-Wujud* dari tasawuf. Keduanya sangat dipengaruhi terutama oleh 'Ibn 'Arabi dan al-Jilli, dan dengan sangat ketat mengikuti sistem *Wujudiyah.* Mereka menjelaskan alam raya dalam pengertian serangkaian emanasi-emanasi neo-Platonis dan menganggap setiap emanasi sebagai aspek Tuhan itu sendiri.[39]

36 Al-Sumatrani*, al-Harakat*, h. 315 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 158.

37 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 158.

38 Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis*, h. 105.

39 Azyumardi Azra*, Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, Edisi Perenial* (Depok: Prenadamedia Group, 2013), h. 208.

D. Wujudiyah Menurut Nur Al-Din Al-Raniri

1. Biografi Nur Al-Din Al-Raniri

Nama lengkapnya adalah Nur al-Din Muhammad bin Ali bin Hasanji bin Muhammad Hamid al-Raniri, seorang keturunan Arab yang dilahirkan di Ranir India. Tidak diketahui dengan pasti tahun kelahirannya. Akan tetapi pada tahun 1621 M. dia menuju Makkah dan Madinah untuk melakukan ibadah haji. Dan pada sekitar abad itu lalu lintas perdagangan antara nusantara dengan Timur Tengah dalam suasana yang ramai.

Pada tahun 1637 M. Nur al-Din al-Raniri tiba di Aceh untuk kali kedua. pada waktu pemerintahan Sultan Iskandar Tsani, kemudian Sultan Iskandar Tsani memberikan kedudukan yang baik di istana sebagai mufti kerajaan. Didorong oleh latar belakang sosial intelektuanya, maka terjadilah polemik antara Nur al-Din al-Raniri dengan para pengikut dari Syams al-Din al-Sumatrani tentang doktrin *Wahdat al-Wujud* yang diceritakan dalam kitab *Fath al-Mubin*. Akhirnya pada tahun 1054/1644 Nur al-Din al-Raniri harus pergi meninggalkan Aceh sebab merasa *"kalah"* dengan sayf al-Rijal, setelah berdebat mengenai doktrin *Wahdat al-Wujud.*[40]

Daudy, Azra dengan mengutip TakeShi Ito[41] menjelaskan alasan dan kronologi kepergian al-Raniri dari Aceh. Sangat besar kemungkinannya jika kepergian al-Raniri dari Aceh adalah disebabkan karena kalah berdebat dan kalah dengan Saiful Rijal dalam mengambil hati para petinggi kerajaan termasuk Sultan Aceh. Kekalahan dalam peristiwa memberikan pertanda kepada al-Raniri bahwa ia tidak lagi berbuat apa-apa untuk menentang doktrin *Wahdat al-Wujud* yang disampaikan oleh Saif al-Rijal itu, sebab ia (al-Raniri) sudah tidak lagi berguna, maka ia memutuskan untuk kembali ke kampung halamannya itu di Ranir India.

---

40 Lihat, A, Daudy, *"Tinjauan atas "AlFath al-Mubin 'ala al-Mulhidin"* dalam Ahmad Rifai Hasan (ed.), *Warisan Intelektui Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1990), h. 27.

41 Daudy menulis beberapa bagian penting dari artikel Takeshi Ito "Why did Nurudin Ar-Raniri Leave Atjeh in 1054 AH, BKI, 134, 1978, hal 489-491. Sebagai berikut:

Tidak henti-hentinya terjadi pembicaraan tentang masalah ulama baru dan lama antara orang kaya maharajalela dengan seorang pendatang baru yang bernama Saifurrijal, seorang Minangkabau (yang telah mendapat tempat yang kokoh dan dekat dengan rakyat karena kealimannya). Yang disebut terakhir ini telah belajar kepada Syekh Maldin (Jamaluddin ?) yang karena dituduh bersalah pada masa kerajaan Raja yang dahulu telah diusir dengan datangnya (ulama) al-Raniri.

Gabungan Dewan Kerajaan dengan para Bentara mengusulkan agar masalah antara dua ulama yang telah disebut itu dapat diputuskan dengan kekuasaan ratu. Dalam hal ini ratu menjawab bahwa karena ia tidak tahu menahu tentang masalah utama dalam agama dan masih sangat kurang pengertiannya antara mereka itu, maka terlebih baik jika masalah ini dimintakan pendapat para hulubalang. Singkatnya, seluruh negeri tampaknya menjadi bingung lebih memperlambat urusan kita.

Ulama Islam baru, bernama Saifurrijal, dipanggil oleh ratu ke istana dan di berikan penghargaan sehingga dengan demikian diharapkan kedudukan ruhaniyah Syekh Nuruddin yang terdahulu akan hilang sama sekali. (dinukil dari bukunya Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 163.)

Perdebatan tersebut diceritakan dalam kitab *Fathul Mubin*, salah satu tulisan al-Raniri yang ditulis ketika telah meninggalkan Aceh.

Nur al-Din al-Raniri termasuk ulama produktif yang menghasilkan berbagai karya tulisan dalam ilmu-ilmu agama baik fiqih, ataupun tasawuf. Kitab yang berhasil ditulisnya menurut Daudi berjumlah 29 kitab, antara lain yaitu *al-SHirath al-Mustaqim* (Jalan yang lurus), *Durrat al-Fara'id bi Syarh al-Aqa'id* (permata berharga tentang uraian akidah),[42] *Hidayat al-Habib fi al-Targhib wa al-Tarhib* (petunjuk kekasih dalam hal menggembirakan dan menakutkan), *Bustan al-Salatin fi Zikri al-'Awwalin wa al-Akhirin* (taman para sultan tentang riwayat orang-orang yang terdahulu dan kemudian),[43] *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman* (rahasia manusia dalam mengetahui ruh dan Tuhan),[44] *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* (penjelasan dalam mengetahui berbagai agama), *Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin* (kemenangan yang nyata terhadap orang-orang ateis), *Hujjah al-SHiddiq li daf' al-Zindiq* (dalil orang-orang terpercaya dalam menolak I'tikad ahli zindik),[45] dan masih banyak lagi kitab yang lainnya yang dihasilkan oleh ulama ini.[46]

2. Pembaharuan Doktrin Wahdat al-Wujud di Aceh

Meskipun Nur al-Din al-Raniri bukan pengikut dari Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani, tetapi usahanya untuk meluruskan pemahaman paham *Wahdat al-Wujud* yang dianut oleh Hamzah Fansuri, Syams al-Din al-Sumatrani dan para pengikutnya sampai kepada hukum takfir (pengkafiran) dan oleh sebab itu boleh dibunuh jika tidak mau bertobat, memberikan pengaruh yang luar biasa dalam rantai kesinambungan dan perubahan doktrin *Wahdat al-Wujud* di nusantara. Efeknya sampai terasa di Haramayn sehingga memunculkan berbagai tulisan yang menjelaskan tentang penafsiran doktrin *Wahdat al-Wujud* secara lebih jelas hingga mudah dipahami oleh masyarakat luas sebagaimanaakan kita lihat nanti.

Di samping itu meski bukan pengikut paham *Wahdat al-Wujud*, akan tetapi seperti halnya ulama-ulama yang lain, Nur al-Din al-Raniri tidak bisa melepaskan diri dari ontologi metafísika ibn Arabi tentang penciptaan wujud. Sejauh penelitian

42 Kitab ini berbahasa Melayu dan merupakan saduran dari kitab *Syarah al-Aqa'id al-Nasafiyyah* karangan Imam Saddudin al Taftazani. Meski demikian Nur al-Din al-Raniri bukan hanya sekedar menerjemabkan saja, melainkan melakukan tambahan-tambahan terkait masalah akidah. Kitab ini ditulis sebelum 1635 M. Lihat Daudi, Allah dan Manusia, h. 66.

43 Merupakan kitab sejarah yang terbesar tentang sejarah Melayu, yang terdiri dari tujuh bab dan tiap-tiap bab terdiri dari beberapa pasal. Lihat Daudi, Allah dan, hal. 67 – 69.

44 Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu yang berisi tentrang halihwal ruh, sifat dan hakekatnya serta hubungan manusia dengan Tuhan. Lihat Daudi, Allah dan,hal. 70.

45 Kitab dalam bahasa Melayu yang berisi tentang akidah dan madhab mutakallimin, ahli sufi, ahli filsafat, dan kaum wujudiyah. Kitab ini disusun untuk menunjukkan kesesatan kaum wujudiyah dengan membandingkannya dengan golongan-golongan lain. Lihat Daudi, Allah dan, hal. 74-75.

46 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 165.

yang dilakukan oleh Daudi, terlihat bahwa Nur al-Din al-Raniri juga memahami meski tidak sempurna teori tajalli dari ibn 'Arabi. Di sisi lain sejauh menyangkut kontinuitas doktrin sufisme di nusantara, al-Raniri memainkan peran yang cukup penting sebagaimana disampaikan oleh Azra. kecenderungan al-Raniri untuk mengutip para tokoh utama dan ahli terkenal dalam berbagai karyanya merupakan sarana penting bagi penyebaran gagasan pembaruannya. Dengan cara tersebut, maka al-Raniri memperkenalkan para tokoh yang memiliki otoritas keilmuan di pusat-pusat keilmuan Islam di kalangan orang-orang Islam nusantara.[47]

Dengan karya-karyanya yang melawan doktrin *Wujudiyah* yang dianggapnya sesat, Azra lebih lanjut mengatakan bahwa al-Raniri adalah orang nusantara yang pertama kali menjelaskan perbedaan antara penafsiran dan pemahaman yang salah maupun yang benar atas doktrin-doktrin dan praktek-praktek sufi, seperti halnya yang dilakukan oleh Al-Burhanpuri dalam menjelaskan ajaran Ibn 'Arabi, meski ternyata usaha yang dilakukan oleh Burhanpuri tersebut malah menimbulkan kebingungan di kalangan kaum muslim nusantara sehingga Ibrahim al-Kurani perlu menulis penjelasan mengenai kitab *Al-Tuhfah* berupa kitab *Itkhaf al-Dhaki*, meski demikian, kitab ini pernah menjadi bagian dari arus pengetahuan keislaman di Aceh kira-kira pada 1610 M., dan langsung menyebar luas.[48]

Nur al-Din al-Raniri merupakan salah seorang tokoh yang berperan penting dalam polemik doktrin *Wahdat al-Wujud* di nusantara. Keberadaannya yang secara tegas dan selalu menolak ajaran *Wahdat al-Wujud* secara tidak langsung justru membuat wacana doktrin *Wahdat al-Wujud* semakin mengemuka dan bahkan menjadi urusan publik yang melibatkan elit politik (raja) Kerajaan Aceh. Hal ini bisa saja menjadi salah satu sisi positif sehingga wacana perdebatan doktrin *Wahdat al-Wujud* ini tidak hanya bergema di Aceh dan nusantara saja, bahkan telah mengusik para ulama khususnya di Haramayn.

Berbagai tulisan ditulis oleh Nur al-Din al-Raniri dalam rangka menyerang pengikut aliran *Wahdat al-Wujud* di Aceh yang dianggap telah menyimpang dari ajaran-ajaran Islam sebenamya, antara lain *Hill al-Dhill* (Sifat Bayang-bayang), *Syifa' al-Qulub* (Pengobatan Hati), *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* (Penjelasan tentang Pengetahuan Agama), *Hujjat al-SHiddiq li Daf' al-Zindiq* (Pembuktian Ulama dalam Membantah Penyokong Bid'ah), ataupun *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman* (Rahasia Manusia dalam Pengenalan Ruh dan Yang Maha Pengasih), serta *Al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin*.

Nur al-Din al-Raniri bukan hanya menyerang lewat tulisan saja, melainkan beliau juga giat mengadakan perdebatan dengan para penganut doktrin *Wahdah*

47 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 166.

48 Oman Fathurahman, *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Mizan, 2012), h. vii.

al-Wujud ini yang biasanya perdebatan ini diselenggarakan di istana. Seringkali perdebatan ini direkamnya dalam tulisannya antara lain tercermin karyanya *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*.[49]

Misalnya saja bagaimana Nur al-Din al-Raniri membantah ajaran Hamzah Fansuri dalam *Al-Muntahi* yang mengutip syatahatnya Husein bin Mansur al-Hallaj ataupun Syams al-Din al-Sumatrani dalam *Mir'at al-Muhaqqiqin* yang mengutip syatahatnya Abu Yazid al-Bisthami. Nur al-Din al-Raniri menolak dengan keras penggunaan syatahat tersebut, sebab menurut al-Raniri ucapan tersebut keluar dari mulut para wali karena mereka tiada henti untuk berzikir kepada Allah, dan tiada sekejap pun lidah mereka lupa untuk menyebut nama-Nya sebagai tanda cintanya kepada Allah. Maka dalam keadaan *asyik* mereka mengalami *fana fi Allalh* sehingga hilanglah kesadaran terhadap wujud dirinya. Dan dalam keadaan tanpa sadar ini mereka mengucapkan pernyataan (syatahat) tanpa sadar dan ikhtiar. Namun setelah mereka sadar dan kembali seperti biasa mereka mengingkari ucapan-ucapan yang keluar dari mulut mereka itu, dan segera bertobat. Jika ada yang mengucapkan dalam keadaan sadar dan tidak mau untuk bertobat maka mereka dihukum kafir seperti halnya kasus yang dialami oleh al-Hallaj.[50]

Dalam kurun waktu yang bersamaan di negeri India terdapat juga seorang ulama sufi yang sangat giat dalam menentang doktrin *Wahdat al-Wujud* yang juga berkembang di sana. Ulama tersebut adalah Ahmad Sirhindi (1593 1624 M.) yang sangat giat berdebat dengan para penganut *Wahdat al-Wujud.* Namun tidak diketemukan petunjuk bahwasanya Nur al-Din al-Raniri mengenal dengan baik atau pernah berguru atau berkorespondensi dengan Ahmad Sirhindi meski dalam berbagai tulisannya al-Raniri menampakkan kedekatannya dengan konsep *wahdat al-syuhud* yang dikembangkan oleh Sirhindi, terutama dalam tulisannya yang berjudul *Hill al-diil* yang kan kita kepada tulisan-tulisan Sirhindi dalam *Maktubat.*[51]

49 Maka tarkala zahirlah kaum Wujudiyah yang zindik mulhid lagi sesat, dari pada murid Syamsuddin Samatrai yang lisut, maka berbahaslah mereka itu dengan kami beberapa hari di hadapan hadrat Sultan yang terlebih shalih pada masanya…, serta kata mereka itu bahwasanya Allah Ta'ala itu diri kami dan wujud kami, dan Kami diri-Nya dan wujud-Nya maka ku karang membatilkan kata mereka itu yang salah dan segala I'tkad mereka itu yang sia-sia itu suatu risalah pada menyatakan dakwah bayang-bayang dengan Empunya bayang-bayang…, dan ku katakan mereka itu "Bahwasanya kamu mendakwah diri kamu ketuhanan, seperti dakwah Fir'aun katanya : "Akulah Tuhan kamu yang maha tinggi, tetapi bahwasanya adalah kau yang kafir"..., maka masamlah muka mereka itu serta ditundukkan mereka itulah kepalanya, dan apalah mereka itu musyrik. Maka memeri fatwalah segala Islam atas kufur mereka itu dan akan memunuh dia ....Dan setengah dari pada mereka memeri fatwa akan kufur dirinya, maka setengahnya taubat dan setengahnya tiada mau tobat. Dan setengahnya dari pada mereka itu yang tobat itu murtad pula ia, kembali ia kepada I'tikadnya yang dahulu itu jua..., Maka terbunuhnya segala tentara upama kafir. Dan segala puji-pujian bagi Allah Tuhan sarwa sekalian alan.

50 Lihat, Daudy, "Tinjauan atas...", h. 34.

51 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 172.

Menurut al-Attas, sanggahan yang dilakukan Nur al-Din al-Raniri terhadap ajaran Hamzah Fansuri menyangkut empat hal.

1. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa Tuhan itu imanen (terkandung di alam ini), artinya Tuhan adalah hakekat dari alam.
2. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa nyawa itu bukan Khaliq dan bukan pula makhluk.
3. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa al-Qur'an itu adalah makhluk.
4. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa nyawa itu berasal dari Tuhan dan akan bersatu kembali dengan-Nya seperti ombak kembali ke laut.[52]

Disamping itu, Nur al-Din al-Raniri mendengar langsung dari murid-murid Hamzah Fansuri dalam setiap perdebatan tentang ajaran *Wujudiyah* ini. Seperti dicatat oleh al-Raniri dalam kitab *Fath al-Mubin*, bahwasanya murid-murid Hamzah Fanzuri dan Syams al-Din al-Sumatrani mengaku bahwa Allah SWT adalah wujud diri mereka, dan mereka juga mengaku bahwa mereka adalah Allah, alam itu adalah Allah dan Allah itu adalah alam. Ungkapan-ungkapan ini dianggap oleh al-Raniri sebagai ungkapan yang sesat dan menyesatkan, sebab apapun alasannya, antara Tuhan dan makhluk adalah berbeda. Tuhan tetaplah Tuhan meskipun Ia turun (*tanazzul*), dan hamba akan tetaplah meskipun ia naik (*taraqqi*). Ungkapan-ungkapan berani yang diucapkan secara terbuka ini pulalah yang mendorong al-Raniri untuk meluruskan pemahaman pengikut aliran wujudiyah dengan cara apapun.

Pengaruh al-Raniri telah secara nyata menjadikan para penganut aliran *Wujudiyah* di Aceh menjadi terpinggirkan dan juga mengalami masa yang sulit bahkan ada pengikut dari Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani yang dihukum mati seperti terekam oleh Nur al-Din ar-Raniri, meski kejadian tersebut terekam dalam *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*, akan tetapi tidak dijelaskan apakah mereka itu dibunuh dengan cara dibakar atau dengan cara yang lainnya. Kejadian hal ini berlangsung selama kurang lebih tujuh tahun.[53] Namun Voor hoeve seperti dikutip oleh Braginsky menyatakan bahwasanya kejadian hukuman mati (dibakar) terhadap para penganut aliran *wujudiyah* ini hanyalah sebuah rekaan saja, sebab yang dibakar adalah buku-buku hasil karya Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani. Sebab tulisan yang menyatakan peristiwa pembakaran penganut *Wujudiyah* ini ditulis sekitar tiga puluh tahun sesudah kejadian tersebut yaitu ketika pada tahun 1675 M. dimana terdapat surat tanpa nama dikirim ke Madinah untuk khalifah Tarekat Syatariyah saat itu yaitu Ibrahim al-Kurani. Dalam surat tersebut tertulis pertanyaan apakah perbuatan membakar penganut aliran *Wujudiyah* itu

52 Daudy, *Allah dan Manusia*, h. 78-82.

53 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 179.

dapat dibenarkan berdasarkan hukum-hukum syari'at. Dan Ibrahim al-Kurani menyatakan bahwa perbuatan itu sama sekali tidak dapat dibenarkan, dan menjelaskan bahwa tindakan yang demikian terjadi karena mereka yang menuduh tidak mau memahami makna metaforis dari kata-kata penganut *Wujudiyah.*[54]

Sedangkan menurut al-Attas menyatkan, bahwa ajaran-ajaran Hamzah, Syams al-Din dan al-Raniri pada dasarnya sama; kita tidak dapat menggolongkan kedua tokoh pertama sebagai orang-orang sesat. al-Attas pada gilirannya menuduh al-Raniri melakukan distorsi atas pemikiran Hamzah Fansuri dan Syams al-Din, serta melancarkan 'kampanye fitnah' menentang mereka.[55]

E. Wujudiyah Menurut 'Abd al-Rauf al-Sinkili

1. Biografi 'Abd al-Rauf al-Sinkili dan karyanya

Ulama merupakan pewaris para Nabi (*warasat al-Anbiya'*) sehingganya ulama memiliki tanggung jawab dan peranan terhadap perkembangan ajaran Islam dan ilmu pengetahuan. Upaya dalam mewariskan ajaran Islam dan ilmu pengetahuan tentu dilakukan oleh ulama, baik dilakukan dengan lembaga pendidikan, maupun pemikiran mereka yang dituangkan dalam berbagai karya berupa tulisan-tulisan (kitab) yang mendukung upaya mewarisi ilmu yang mereka miliki.[56]

'Abd al-Rauf al-Sinkili memiliki nama lengkap 'Abd al-Rauf ibn Ali al-Fansuri al-Sinkili. Dari nama ini terlihat bahwa dia adalah seorang Melayu dari Fansur, Singkel. Menurut pendapat Voorhoeve, Fansur berarti seluruh daerah pantai Barat Sumatera dan menerjemahkan kata tambahan nama itu dengan 'orang Indonesia yang berasal dari pantai Barat Sumatera atau dari Singkel'. Pandangan ini diperkuat oleh A.H Jhons yang mengatakan bahwa 'Abd al-Rauf al-Sinkili adalah salah seorang pelajar Sumatera yang sampai di tanah suci (Makah) sekitar tahun 1640 M untuk melanjutkan studinya.[57]

Al-Sinkili telah menjadi obyek penelitian penting. Namun, kajian-kajian itu hanya berkonsentrasi pada ajaran-ajarannya. Sebagian mereka menyebutnya secara sepintas tentang guru-gurunya yang ada di Timur Tengah, tetapi tidak ada usaha untuk melacak lebih jauh hubungan intelektualnya yang rumit dengan jaringan ulama kosmopolitas yang berpusat di Makah dan Madinah. Juga belum pernah ada telaah yang berusaha menyelidiki bagaimana keterlibatannya dalam jaringan

54 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 176.

55 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, Edisi Perenial*, h. 209.

56 Erawadi, *Tradisi, Wacana Dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII Dan XIX* (Jakarta: Kemenag RI Puslitbang, 2011), h. 176.

57 Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf Dan Corak Pemikiran Hukum Islam* (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2003), h. 99.

ulama mempengaruhi pemikiran dan kecendrungan intelektualnya.[58]

Dalam sumber lain dikatakan, bahwa setelah dewasa, pada tahun 1642 al-Sinkili pergi ke Makkah, dan berguru kepada para ulama di Haramayn. Dalam *Umdat al-Muhtajin* al-Sinkili memberikan catatan biografinya mengenai studinya di Haramayn tersebut. Dia menuliskan daftar 19 orang guru dan 27 ulama lainnya, yang dengan merekalah al-Sinkili menimba ilmu dari berbagai bidang. Dalam catatannya juga al-Sinkili menyatakan bahwa ia menghabiskan waktu selarna 19 tahun untuk belajar di Timur Tengah. Di antara guru-guru al-Sinkli yang terpenting adalah Ahmad al-Qusyasyi (w. 1071/1660), Ibrahim al-Kurani (w. 1101/1690),[59] Ibrahim bin Abdullah bin Ja'man (w. 1083/1672), Abdullah al-Lahuri (w. 1083/1672) yang merupakan murid dari al-Qusyasyi, Ali bin Abd al Qadir al-Tabari (w.1070/1660).[60]

Dari al-Qusyasyi lah sepertinya al-Sinkili mendapat pengetahuan tentang ilmu tasawuf dan tarekat sementara dengan al-Kurani hubungannya lebih bersifat mengembangkan wawasan intelektualnya. Namun hubungan kedekatan antara al-Sinkili dan al-Kurani tidak terbantahkan. Pasca al-Sinkili kembali ke Aceh pada tahun 1661 M,[61] ia terus menjalin komunikasi dengan ulama Timur Tengah terutama dengan Ibrahim al-Kurani untuk mendiskusikan persoalan yang timbul di tanah Jawa.

Setelah kembali ke Aceh, al-Sinkili diangkat oleh Sultan menjadi Qadhi kerajaan pada masa Naqyatudin Nurul Alam (1086/1675-1088/1678) dan Sultanah Zakiyatuddin (1088/1678-1098/1688). Dengan demikian sepanjang karirnya, al-Sinkil mendapat patronasi dari kerajaan. Dalam masa itu al-Sinkili menghasilkan berbagai karya tulis dalam bahasa Melayu dan bahasa Arab. Di antara karya karya al-Sinkili adalah Kitab tafsir *Tarjuman al-Mustafid* (tafsir lengkap 30 Juz) yang dikatakan sebagai kitab tafsir pertama dalam bahasa Melayu. Kedua adalah *Mir'at al-Tullab fi TaShil Ma'rifah al-Ahkam alSyar'iyyah li al-Malik al-wahhab*, sebuah kitab fiqih. Kitab yang membahas masalah tasawuf misalnya *Tanbih al-Masyi*.[62]

Selain itu 'Abd al-Rauf al-Sinkili juga menulis *'Umdat al-Muhtajin ila Suluki Maslak al-Mufridin* yang membahas tentang tasawuf, *Kifayat al-Muhtajin ila Suluk Maslak Kamal al-Talibin*; yang merupakan titah dari Sultanah Tajul-Alam untuk mengarang kitab ini, *al-Mawa'ith al-Badi'ah*; karya ini terdiri dari lima puluh pengajaran yang ditulis berdasarkan al-Qur'an, Hadits, ucapan-ucapan sahabat serta ulama'-ulama' besar.[63]

58 Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, h. 229.

59 M. Hasbi Amiruddin, *Perjuangan Ulama Aceh Di Tengah Konflik* (Yogyakarta: Ceninnets Press, 2004), h. 30.

60 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 178.

61 Snouck Hurgronje, *Aceh, Rakyat Dan Adat Istiadatnya* (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1997), h. 14.

62 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 179.

63 Teuku Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Bandung: Angkasa Offset, 1996), h. 415.

2. Pembaruan Wujudiyah 'Abd al-Rauf al-Sinkili

Ketika 'Abd al-Rauf al-Sinkili meninggalkan Aceh untuk belajar ke Timur Tengah pada tahun 1052/1642, di Aceh terjadi polemik antara Nur al-Din al-Raniri dengan para pengikut Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani. Maka sangat dimungkinkan al-Sinkili melihat dan mengalami secara langsung polemik tersebut sampai adanya pengkafiran dan hukuman mati. Hal ini tentunya memberi kesan yang kuat kepada al-Sinkili, sehingga kepergiannya ke Timur Tengah juga salah satunya adalah untuk belajar tentang masalah-masalah tersebut. Al-Sinkili menemukan orang yang tepat di Madinah untuk membicarakan masalah itu yaitu dengan Ahmad al-Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani. Pergaulannya dengan ulama-ulama ini yang akhirnya al-Sinkili menjadi salah satu eksponen neo sufisme di Nusantara dan menjadi salah satu pembela madhab Ibn 'Arabi (*Wahdat al-Wujud*) meski dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih ortodoks.

'Abd al-Rauf al-Sinkili menjelaskan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, antara al-Haqq dengan al-khalq, antara yang Esa dengan yang banyak, antara *wajib al-wujud* dan *al-mumkinat*. Bahwasanya alam adalah nama untuk segala sesuatu selain al-Haqq. Dibentuknya alam seperti ini karena ia adalah sarana untuk mengetahui keberadaan Allah, maka keberadaan alam itu juga merupakan bukti adanya Allah. Oleh karena itu hakekat alam adalah wujud yang terikat pada sifat-sifat yang *mumkinat*. Dan jika dihubungkan dengan al-Haqq, maka alam itu bagaikan bayangan. Maka bayangan itu tidak memilki wujud selain wujud pemilik bayangannya. Wujud manusia (alam) adalah merupakan bayang-bayang dari wujud-Nya. Jadi mesti dipahami bahwa alam ini bukan benar-benar zat Allah dan berbeda dengan Allah. Alam itu baru karena ia tercipta dari pancaran wujud-Nya, ia bukan pula wujud yang menyertai Allah melainkan wujud yang diciptakan oleh-Nya dan berada pada tingkat di bawah-Nya. Dalam karyanya yang lain *Kifayah Muhtajin* juga dijelaskan hubungan antara alam dengan Tuhan seperti bayang-bayang dengan pemilik bayang-bayang. Alam adalah bayang-bayang dari Allah dan antara bayang bayang dengan pemilik bayang-bayang tidak akan pernah sama, dan selamanya bayang-bayang selalu tergantung dengan pemilik bayang-bayang yakni Tuhan.[64]

Inilah yang dimaksud oleh 'Abd al-Rauf al-Sinkli sebagai *Wahdat al-Wujud*, yaitu alam bukanlah wujud kedua yang berdiri sendiri selain Allah dan bahwa Allah SWT. itu Maha Esa, tidak atau satupun yang menyertai, akan tetapi Ia selalu menyertai segala sesuatu baik di permulaan maupun di akhirnya.

Dalam *Daqa'iq al Hurf* 'Abd al-Rauf al-Sinkili menjelaskan doktrin penciptaan alam menjadi tujuh tahapan (martabat tujuh) dengan merujuk kepada kitab *Tuhfah*

64 Lihat, Fang Liaw Yock, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, II, (Jakarta: Erlangga, 1993), h. 64 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara,* h. 181.

al-Burhanpuri yang memang menjadi wacana yang dikenal luas di nusantara.

Berbagai tulisan lainnya pun dihasilkan dalam rangka menjernihkan doktrin martabat tujuh sehingga tidak dipahami secara salah, sebab menurut John, karya ini (kitab Tuhfah) cukup ringkas dan hanya dilengkapi dengan penjelasan singkatnya yang berjudul *Al-Haqiqah al-Muwafiqah li al-Syari'ah*, sehingga Azra melihat bahwasanya isi dari kitab *Tuhfat al-Mursalah ila ruh al-Nabi* tentang konsep martabat tujuh dengan penjelasannya yang ringkas tersebut justru benar-benar bersifat filosofis. Hal ini sangat mungkin akan mengaburkan maksud dan tujuan dari pengarang terutama jika karya ini dibaca oleh orang awam.[65]

Maka meski terdapat kontroversi tentang kitab Tuhfah ini namun berkat susunannya yang jelas dan logis serta ringkas, maka sistem tajalli dalam kitab ini menjadi dasar teori dan praktek sufi masyarakat Melayu, dimulai dari Syams al-Din al-Sumatrani dan terutama setelah 'Abd al-Rauf al-Sinkili dan murid-muridnya sebagai khalifah dari tarekat Syatariyah. Sistem ini tersebar di Minangkabau dengan tokohnya Syekh Burhanudin, di Palembang dengan tokohnya 'Abd al-Samad al-Palimbani dengan menulis kitab *Siyar al-Salikin* yang menjelaskan doktrin martabat tujuh, ajaran ini juga berkembang di Banjarmasin dengan tokohnya Muhammad Nafis al-Banjari, dengan menulis kitab *Duur al-Nafis* dan *Majm' al-Asrar* masuk ke daerah Patani dengan tokohnya Daud al-Fatani, dengan menulis kitab *Manhal al-Safi,* juga masuk ke Jawa dengan tokohnya Abdul Muhyi Pamijahan dan dengan ditemukannya terjemahan kitab Tuhfat ke dalam bahasa Jawa dalam bentuk sekar Macapat.[66]

Tulisan-tulisan yang dihasilkan oleh ulama Haramayn dalam rangka menjelaskan tentang doktrin *Wahdat al-Wujud* dan martabat tujuh dalam kitab Tuhfah di kalangan orang Jawa cukup banyak. al-Kurani di samping menulis *Ithaf al-Zaki* juga menulis *al-Jawabat al-Garawiyyah 'an Masail al-jawwiyah al-Dahriyah* (Jawaban Penting terhadap Masalah Orang Jawi Ateis), lewat karya ini ia berusaha meluruskan keimanan orang Jawa yang menurut pandangannya sudah termasuk ke dalam kelompok dahriyyah (ateis).

Al-Sinkili sendiri menulis risalah yang menjelaskan tentang penampakan Tuhan di alam semesta. Dalam *Daqa'iq al-Huruf, Bayan Tajalli dan Umdat al-Muhtajin*, al-Sinkili menjelaskan tentang tajalli Tuhan ke dalam tujuh martabat. Seperti yang disampaikan oleh al-Burhanpuri. Karya ini mendapat pengaruh dari kitab Tuhfah tentang penggunaan martabat tujuh untuk menjelaskan penampakan

65 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*.., h. 120.

66 Dari Tegal muncul gubahan Serat Nutfah dalam bahasa Jawa dengan macapat yang ditulis sekitar tahun 1680. Pada tahun 1769 M atas permintaan Sultan Banten Abu al-Nashr Muhammad Zain al-'Asyiqin, 'Abdullah bin 'Abd al-Qahhar al-Bantani salah satu murid Abul Thahir al-Kurani, menulis tentang martabat tujuh dalam kitabnya yang berjudul *Fath al-Mulk Liyashila ila al-Malk al-Mulk 'ala al-Qa'idat ahl al-Suluk.*

Tuhan di alam semesta. Dalam karyanya itu al-Sinkili menjelaskan bahwa tajalli Tuhan terjadi dalam tujuh tahapan. Martabat *pertama* adalah martabat *ahadiyah*, martabat *kedua* adalah *wahdah*, martabat *ketiga* adalah *wahidiyah*, martabat keempat adalah *alam arwah*, martabat kelima adalah *alam mitsal*, martabat keenam adalah *alam ajsam* dan martabat ketujuh adalah *alam insan*. Tiga martabat yang pertama, sebagai *anniyat Allah*, dinamakan dengan martabat *ketuhanan* dan disebut juga dengan martabat *batin* dan empat martabat berikutnya sebagai *anniyat makhluq*, disebut dengan martabat *kehambaan* dan martabat *lahir*.[67]

'Abd al-Rauf al-Sinkili dalam menerjemahkan doktrin mistiknya sangatlah berhati-hati, terlihat dari ungkapan-ungkapan yang disampaikan dalam tulisan-tulisannya. Pertikaian antara al-Raniri dengan para pengikut Syams al-Din al-Sumatrani di Aceh menjadikan 'Abd al-Rauf al-Sinkli lebih berhati-hati dalam tiap penjelasannya, khususnya yang berkaitan dengan ide-ide tasawuf.

Misalnya ketika al-Sinkili menjelaskan tentang hadits *"man arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu"* (Barang siapa mengenal dirinya maka dia pun mengenal Tuhannya), dalam *Tanbih al-Masyi*, dengan mengutip pendapat Abu Hasan al-Sadzili, al-Sinkili mengatakan bahwa yang dimaksud dengan makna hadits tersebut adalah barang siapa mengenal dirinya sebagai seorang yang fakir maka niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Zat Yang Maha Kaya, barang siapa mengenal dirinya sebagai seorang yang lemah, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Zat Yang Maha Kuat, barang siapa mengenal dirinya sebagai seorang yang tidak berdaya, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Zat yang Maha Kuasa; dan barang siapa mengenal dirinya sebagai seseorang yang hina, niscaya ia mengenal Tuhannya sebagai Zat yang Maha Mulia.[68]

Dalam *Daqa'iq al-Huruf* dengan sangat bagus al-Sinkili menjelaskan persoalan Tuhan dan alam bagaikan cermin dengan yang bercermin. Allah adalah cermin bagi orang yang *arif* dan ia pun sebagai cermin bagi Tuhannya. Rupa dalam cermin adalah tergatung kepada yang bercermin, apabila yang bercermin itu kecil, maka akan tampak keci pula, demikian seterusnya.[69]

---

67 Lihat, al-Sinkili, *Umdat al-Muhtajin* (Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML), No. 301 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara*, h. 168.

68 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 187.

69 Abd al Rauf al-Sinkli mengatakan sebagai berikut: "Dan adalah Haqq Ta'ala itu cermin bagi orang yang arif, maka dilihatnya dalamnya scgala tafsil hal dirinya; dan ia pun cermin bagi Tuhannya, maka Tuhannya melihat dalamnya Diri-Nya dan Asma-Nya dan segala Sifat-Nya... Maka terkadang kecil rupa dalam cermin itu sebab kecil cermin, dan terkadang panjang ia sebab panjang cermin, dan terkadang bergerak ia sebab bergerak cermin, dan terkadang berbalik ia, apabila ada cermin itu di atas atau di bawah; dan terkadang berbetulan kanannya dengan kanan yang bercermin tatkala banyak cermin dan terkadang berbetulan kanannya dengan kirinya, apabila ada cernin itu di hadapannya. Maka adalah sekalian itu menunjukkan kepada rupa yang kelihatan dalam cermin dan bukan ia lain dari pada-Nya.

Kata setengah mereka itu, bahwa adalah rupa kecil dalam cermin kecil itu upama nyata Haqq Ta'ala pada tiap-tiap sesuatu dengan sekira-kira penerimaan diri sesuatu jua; Dan nyata rupa panjang

Kehati-hatian 'Abd al-Rauf al-Sinkili dalam menjelaskan doktrin mistik ibn 'Arabi nampaknya dipengaruhi oleh kondisi sosial politik ketika ia tiba di Aceh pada tahun 1661 M. Nampak jelas bahwa ia menempuh jalan yang berbeda dengan yang dilakukan oleh para pendahulunya dalam hal ini Nur al-Din al-Raniri atau pengikut dari Syams al-Din al-Sumatrani yang tidak bisa bertemu dan melakukan rekonsiliasi. Namun yang dilakukan oleh 'Abd al-Rauf al-Sinkili adalah mencoba untuk meredakan ketegangan (*tension*) antara dua golongan ini, dengan membuat penafsiran-penafsiran doktrin *Wahdat al-Wujud* menjadi lebih ortodoks yakni selalu menekankan perbedaan antara hamba dengan Tuhan-Nya dan dengan selalu mengutip risalah para ulama-ulama besar dan menjadikannya sebagai rujukan dalam berbagai karya tulisnya.[70]

F. Wujudiyah Menurut Abd Shamad al-Palimbani

1. Biografi Abd Shamad al-Palimbani dan karyanya

Abd Shamad al-Palimbani berasal dari keturunan Yaman. Ayahnya, Shaikh Abd al-Jalil bin Shaikh Abd al-Wahab Al-Mahdani yang hijrah ke kota Palembang pada penghujung abad 17 M. Ia menjabat mufti di wilayah Kedah pada tahun 1700 M. Setelah kembali ke Palembang, ia menikah dan dianugerahi seorang putra yang diberi nama Abd Shamad.[71]

Nama lengkapnya adalah Abd al-Shamad bin Abd Allah al-jawi al-Palimbani, tetapi sumber-sumber Arab menyebutnya dengan Sayyid Abd al-Shamad bin Abd al-Rahman al-Jawi. Menurut Tarikh Salasilah Negeri Kedah al-Palimbani dilahirkan sekitar 1116/1704 M, ayahnya adalah Abd al-Jalil bin Abd al-Wahab bin Ahmad al-Madani, seorang ulama sufi di San'a dan pernah menjabat sebagai mufti besar di Kerajaan Kedah, tetapi kemudian menikah dengan wanita Palembang yang bernama Raden Ranti.[72]

Perhatian terhadap madhab *Wahdah al-Wujud* dan karya-karya yang berkaitan dengan ini baru ditunjukkan oleh Abd al-Shamad al-Palimbani dalam karya monumentalnya *Siyar al-Salikin ila ibadat Rabb al-'Alamin*. Diantara guru-guru

dalam cermin yang panjang itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada alam amr dan alam malakut pun namanya, ia itu alam yang tiada dilihat oleh mata kepala; dan nyata rupa bergerak dalam cermin yang bergerak itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada segala pekerjaan yang berbalik-balik dan yang berubah-ubah pada tiap-tiap masa ini; dan nyata rupa berbalik-balik, apabila ada cermin di bawah itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada makhluk dikata Ia makhluk. Dan nyata rupa berbalik-balik, apabila ada cermin di atas itu, upama nyata makhluk pada Haqq Ta'ala dikata ia Haqq: dan nyata rupa berbetulan kanan dengan kanan itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada insan kamil; dan nyata rupa berbetulan kanan dengan kiri itu, upama nyata Haqq Ta'ala pada insan yang tiada kamil". Daqa'iq al-Hurf dalam Braginski, yang Indah, h. 475. Dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara*, h. 190.

70 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 190.

71 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 347.

72 Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 245-264.

al-Palimbani yang terkenal adalah Muhammad bin Abd al-karim al-Sammani, Muhammad bin Sulayman al-Kurdi dan Abd al-Mun'im al-Damanhuri, Ibrahim al-Ra'is al-Zamzami (1698-1780), Muhammad Murad al-Husayni(1759-1791 M), Muhammad bin al-Jawhari al-MiShri (1720-1772 M.), Atha'illah al-Azhari al-Makki. Al-Palimbani memililki teman seperguruan yang berasal dari Nusantara yang belajar di Arab yaitu Muhammad Arsyad al-Banjari, Abd al-Wahhab al-Bugis, Abd al-Rahman al-Jawi dan Dawud al-Fatani.[73]

Hubungannya dengan ulama-ulama di Timur Tengah memberikan pengaruh yang besar terhadap pandangannya tentang bidang-bidang agama Islam khususnya fiqih, tasawuf, terutama mendamaikan antara tasawuf yang dipandang heterodok dengan para penentangnya, seperti yang dilakukan oleh 'Abd al-Rauf al-Sinkili, sehingga Bruinessen mengatakan bahwa Abd al-Shamad al-Palimbani barangkali merupakan ulama yang paling terpelajar di sepanjang sejarah nusantara.[74]

Semasa hidupnya al-Palimbani adalah ulama yang produktif menghasilkan karya tulis baik dalam bahasa Melayu maupun bahasa Arab. Menurut Drewes, al-Palimbani setidaknya menulis tujuh buah karya, sementara Cuzwain menambahkan sebanyak satu buah sehingga kesemuanya berjumlah delapan buah yaitu *Zuhrat al-Murid fi Bayan Kalimat al- Tawhid*, ditulis dalam bahasa Melayu di Mekkah pada 1764 M, *Nasihat al-Muslimin wa tazkirat al-Mu'minin fi fadail al-Jihad fi Sabilillah wa Karamat al-mujahidin fi sabililah, Tuhfat al-Raghibin fi Bayan Haqiqati Iman al-Mu'minin* berbahasa Melayu yang ditulisnya pada 1774 M, *al-Urwat al-Wusqa wa silsilat al-Uli al-ittiqa, Hidayat al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin* ditulisnya pada tanggal 1778 M, *Ratib Abd al-Shamad, Siyar al-Salikin ila 'Ibadat Rabb al-'Alamin* pada tahun 1279 M, *Zadd al-Muttaqqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*.[75]

2. Pembaruan Wujudiyah Abd Shamad al-Palimbani

Seperti para ulama-ulama terdahulunya, al-Palimbani mencoba mengkompromikan antara ajaran tasawuf Ibn 'Arabi dengan al-Ghazali dengan cara membuat penafsiran tentang konsep-konsep yang mengundang kontroversi, seperti yang dilakukan al-Qusyasyi, al-Kurani, maupun al-Sinkili. Hampir seluruh karya al-Palimbani selalu menekankan pentingnya pemenuhan kewajiban-kewajiban syari'at di jalan mistis tetapi menolak mistisisme spekulatif yang tidak terkontrol yang ia namakan dengan doktrin *Wujudiyah Mulhidah*.

73 Azra, *Jaringan Ulama*, h. 247 - 249.
74 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 207.
75 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 208.

Al-Palimbani menyebutkan golongan sufi gadungan termasuk di dalamnya *Wujudiyah* yang *Mulhidah*. Golongan yang di maksud oleh al-Palimbani adalah *kaum hubbiyah, awliyaiyah, samrakhiyah, khaliyyah, waqifiyyah, mutakasiliyah, hululiyah, mujassimah, ibahiyah, hururiyah, mutajahiliyah, dan wujudiyah*.[76] Adapun yang dimaksud dengan golongan *Wujudiyah* di sini adalah kaum yang i'tikad dan katanya *la ila ha illa Allah* diyakini sebagai tiada wujudku hanya wujud Allah, yakni bahwa aku adalah wujud Allah. Lagi pula mereka itu menyatakan bahwa *inna al-Haqq subhanahu wa ta'ala laisa bi maujud illa fi dzimni wujud al-ka'inat*, yakni bahwa sesungguhnya *Haqq* Ta'ala tiada wujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk, maka mereka itu menitsbatkan keesaan Haqq Ta'ala di dalam wujud makhluk. Mereka juga berkata "kami dengan Allah sebangsa dan sewujud". Golongan yang berpendapat seperti ini dihukumi kafir oleh al-Palimbani. Maka dalam pandangan al-Palimbani terdapat dua golongan *Wujudiyah*, yaitu *Wujudiyah Mulhidah* (ateis) yang memiliki keyakinan seperti tersebut dan *Wujudiyah Muwahidah*, yaitu sufi yang benar dan tidak berpandangan seperti sufi gadungan tersebut.[77]

Sementara untuk menjelaskan tentang kemajemukan alam semesta, al-Palimbani mengadopsi konsep martabat tujuh al-Burhanpuri dengan beberapa modifikasi. Menurut al-Palimbani wujud Allah yang Esa tersebut dapat dikenal dengan tujuh tahapan. Martabat yang *pertama* adalah martabat *al-ahadiyah* yang di namakan juga dengan *la ta'ayun* dan martabat al-Itlaq yaitu ibarat dari semata-mata esensi-Nya, yakni memandang dengan hatinya akan wujud Allah dengan tiada iktibar sifat, af'al dan asma-Nya. Martabat *kedua* adalah martabat *al-Wahidah* yang disebut juga *ta'ayun al-awwal*, dan *haqiqat al-Muhammadiyah*, yaitu ilmu Tuhan mengenai esensi dan sifat-Nya serta alam semesta ini secara global. Martabat *ketiga* adalah martabat *al-Wahidiyyah*, dinamakan juga *haqiqat al-Insaniyah* yakni ilmu Tuhan atas dirinya dan alam semesta secara terperinci. Ketiga martabat ini menurut al-Palimbani adalah qadim dan azali karena ketika itu belum ada yang maujud kecuali zat Allah semata, sementara alam semesta sudah ada dalam ilmu Allah tetapi belum *dzahir* di dalam wujud luar (*kharij*).

Martabat *keempat* adalah *alam arwah* yakni *nur Muhammad* yang dijadikan dari nur-Nya yang merupakan asal segala roh di alam ini. Martabat *kelima* adalah *alam Mitsal* pemisahan atau deferensiasi atas roh tunggal ke dalam roh-roh perseorangan. Martabat *keenam* adalah *alam Ajsam* yaitu alam-alam benda yang terdiri dari empat unsur yaitu api, angin, tanah dan air. Martabat yang *ketujuh* adalah *martabat Insan* yaitu kesatuan dari keseluruhan martabat yang terdahulu

---

76 Al-Palimbani, *Tuhfah al Raghibin fi Bayan Haqiqat Iman al-Mu'minin*, MS (Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML 719), h. 14-16 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 212.

77 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 213.

maka disebut juga martabat al-jami'ah, disebut juga martabat *ta'ayun akhir* yaitu penampakan dzahir Allah yang kemudian sekali.[78]

Meski al-Palimbani mengadopsi konsep martabat tujuh al-Burhanpuri, tetapi ia menafsirkan doktrin ini dalam perspektif al-Ghazali. Menurut al-Palimbani, al-Ghazali membagi tiga tingkatan manusia menuju makrifah kepada Tuhan-Nya yaitu martabat *pertama* dinamakan *nafs al-ammarah* yaitu jiwa yang selalu menyuruh berbuat maksiat dan segala kejahatan dan tidak mencela atas kejahatan. Martabat *kedua* dinamakan *nafs al-lawwamah*, yaitu jiwa yang mencela adanya kejahatan dan ia tiada ridha kepadanya, dan hatinya selalu ingin berbuat kebaikan, tetapi masih ada sifat 'ujub dan riya' di dalam hatinya. Martabat *ketiga* adalah *nafs al-mutmainnah*, yaitu jiwa yang telah mempunyai ketetapan hati untuk selalu berbuat kebaikan, dan ia tidak ridho atas segala kejahatan. Inilah martabat orang yang telah sampai kepada Tuhan.[79]

Sepertinya al-Palimbani tidak puas dengan penjelasan yang diberikan oleh al-Ghazali sehingga kemudian ia menyempurnakan tingkatan manusia menjadi tujuh tingkatan. Ia ingin memadukan konsep martabat tujuh dalam mencapai insan kamil ke dalam madzhab Ghazalian. Menurut al-Palimbani jiwa manusia memiliki tujuh tingkatan yaitu *nafs al-ammarah, nafs al-lawwamah, nafs al-mulhamah, nafs al-mutmainnah, nafs al-radhiyah, nafs al-mardiyah, dan nafs al-kamilah.*[80] Peringkat pertama sampai dengan peringkat tujuh menggambarkan tingakatan-tingkatan dalam martabat tujuh, tetapi dibungkus dalam perspektif ghazalian. Nampaknya al-Palimbani mencoba memadukan antara metafisika Ibn 'Arabi dengan pelaksanaan syari'at dalam tasawuf al-Ghazali.

Untuk mencapai peringkat insan kamil ini, manusia harus menaklukkan hawa nafsunya sehingga ia terbebas dari ikatan nafsu dan jiwanya berada dekat sekali dengan Tuhan. Upaya ini dikenal dengan *taraqqi* yaitu perjalanan kembali menuju Tuhan. Perjalanan ini dimulai dengan menundukkan *nafs al-ammarah* yang memiliki ciri-ciri antara lain cenderung kepada kejahatan, bersifat jahil, kikir, suka marah, banyak makan, dan pelupa. Perjalanan pada tahap ini identik dengan alam ajsam dan ditempuh melalui syari'at. Perjalanan selanjutnya adalah menaklukkan *nafs al-awwamah* yang memiliki sifat-sifat bangga diri, ria, dan suka membantah. Perjalanan ini identik dengan alam mitsal dan ditempuh melalui tarekat. Perjalanan berikutnya adalah menempuh tahapan *nafs al-mulhamah* dengan memiliki sifat-sifat pemurah, qana'ah, berilmu,

78 Al-Palimbani, *Siyar al-Salikin*, IV, h. 104 – 105 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara,* h. 214.

79 Al-Palimbani, *Siyar al-Salikin*, III, h. 6 – 8 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara,* h. 214.

80 Al-Palimbani, *Siyar al-Salikin*, III, h. 9 – 12 dalam Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara,* h. 215.

tawadlu', sabar dan beramal saleh. Perjalanan ini identik dengan alam arwah yang dilalui dengan makrifat Setelah itu sufi mesti melalui *nafs al-mutmainnah* yang memiliki sifat murah hati, tawakal.

Menurut al-Palimbani sebetulnya paham *Wahdah al-Wujud* dalam perspektif Ibn 'Arabi merupakan tingkatan tauhid paling tinggi yang merupakan tujuan kaum sufi jika dilihat dalam perspektif al-Ghazali. Menurut al-Palimbani dengan mengutip al-Ghazali menyatakan bahwa tingkatan tauhid ada empat yaitu *pertama*, orang yang mengatakan *la ila ha illa Allah* tetapi hatinya lalai, *kedua*, orang yang mengucapkan kalimat *la ila ha illa Allah* serta mengimani makna, *ketiga*, adalah tauhid orang yang dekat dengan Allah (*muqarrabin*), yang memandang dengan mata hatinya bahwasanya alam dan isinya sebagai ciptaan Allah SWT; *keempat* tauhidnya orang *shiddiqin* yaitu orang yang memandang dengan mata hatinya tiada yang lain selain zat Allah yang *wajib al-wujud*, dinamakan pula dengan istilah *fana di dalam tauhid*, maka ia tidak lagi melihat dirinya, karena batinnya telah tenggelam dalam memandang (*syuhud*) Tuhan yang Esa yang sebenar-benarnya.[81]

Sesungguhnya corak pemikiran beliau mengenai ajaran tasawuf diwarnai oleh pemikiran Al-Ghazali dan Ibn 'Arabi, akan tetapi sebagian besar lebih dipengaruhi oleh pemikiran Al-Ghazali.

Seperti banyak tokoh sufi lainnya, Al-Palimbani percaya bahwa Tuhan hanya dapat didekati dengan keyakinan yang benar pada keesaan yang mutlak dan kepatuhan pada ajaran syariat-syariat. Ajaran tasawuf Al-Palimbani lebih cenderung kepada tasawuf akhlaki atau tasawuf amali yang bernuansa sunni ketimbang tasawuf falsafi.[82]

Dengan perbandingan penafsiran *Wujudiyah* antara hamzah fansuri dengan para sufi yang lainnya, maka dapat dibuat tabel berikut ini:

81 Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara: Kontinuitas dan Perubahan*, h. 216.

82 Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, h. 349

TABEL 1
PERBANDINGAN PENAFSIRAN *WUJUDIYAH* ANTARA HAMZAH FANSURI DAN PARA SUFI LAINNYA

Hamzah fansuri	Syams al-Din al-Sumatrani	Nur al-Din al-Raniri	'Abd al-Rauf al-Sinkili	Abd Shamad al-Palimbani
1. Martabat pertama adalah martabat *la ta'ayyun*. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa Zat Haqq Subhanahu wa Ta'ala dinamakan dengan *la ta'ayyun*, karena akal budi dan pengetahuan manusia tidak mungkin dapat menjangkaunya. 2. Martabat kedua adalah *ta'ayyun pertama* (awwal), yaitu Ilmu, Wujud, Syuhud dan Nur. 3. Martabat ketiga adalah *ta'ayyun kedua*, yaitu *Ma'lum* (yang diketahui) yang oleh kaum sufi disebut juga dengan *a'yan tsabitah* (sesuatu yang pasti), yang dinamakan juga *shuwar al-ilmiyah* (Lukisan Ilmu), adakalanya dinamakan *haqaiqat al-asyya'* (hakikat sesuatu), dan ruh idhafi (ruh yang terpaut/terpelihara). 4. Martabat keempat adalah ta'ayun ketiga yaitu kenyataan didalam peringkat ketiga berupa ruh insan, ruh hewan dan tumbuhan. 5. Martabat kelima adalah ta'ayun keempat dan kelima segala yang berbentuk fisik (jasmani) dan segala makhluqat.	1. pertama adalah *ahadiyyat*, 2. kedua adalah *wahdah*, 3. ketiga martabat *wahidiyyah* 4. keempat martabat *'alam arwah*, 5. kelima martabat *'alam mitsal*, 6. keenam adalah martabat *'alam ajsam* 7. ketujuh adalah martabat *'alam insan* (*alam al-Syahadah*).	Nur al-Din al-Raniri membantah ajaran Hamzah Fansuri dalam al-Muntahi yang mengutip syatahatnya Husein bin Mansur al-Hallaj ataupun Syams al-Din al-Sumatrani dalam Mir'at al-Muhaqqiqin yang mengutip syatahatnya Abu Yazid al-Bisthami. Nur al-Din al-Raniri menolak dengan keras penggunaan syatahat tersebut, sebab menurut ar-Raniri ucapan tersebut keluar dari mulut para wali karena mereka tiada henti untuk berzikir kepada Allah, dan tiada sekejap pun lidah mereka lupa untuk menyebut nama-Nya sebagai tanda cintanya kepada Allah. Maka dalam keadaan asyiq mereka mengalami fana fi Allah sehingga hilanglah kesadaran terhadap wujud dirinya. Jika ada yang mengucapkan dalam keadaan sadar dan tidak mau bertobat maka mereka dihukumi kafir seperti halnya kasus yang dialami oleh al-Hallaj.	Abd al-Rauf al-Sinkili menjelaskan bahwa tajalli Tuhan terjadi dalam tujuh tahapan. Martabat *pertama* adalah *martabat ahadiyah*, martabat kedua adalah *wahdah*, martabat ketiga adalah *wahidiyah,* martabat keempat adalah *alam arwah*, martabat kelima adalah *alam mitsal,* martabat keenam adalah *alam ajsam* dan martabat ketujuh adalah *alam insan*. Tiga martabat yang pertama, sebagai *anniyat Allah*, dinamakan dengan martabat ketuhanan dan disebut juga dengan martabat batin dan empat martabat berikutnya sebagai *anniyat makhluq*, disebut dengan martabat kehambaan dan martabat lahir	wujud Allah dapat dikenal dengan tujuh tahapan: 1. Martabat *al-ahadiyah* yang di namakan juga dengan *la ta'ayun* yaitu ibarat dari semata-mata esensi-Nya. 2. Martabat *al-wahidah* yang disebut juga *ta'ayun al-awwal*, dan *haqiqat al-muhammadiyah*, yaitu ilmu Tuhan mengenai esensi dan sifat-Nya serta alam semesta ini secara global. 3. Martabat al-wahidiyyah, dinamakan juga haqiqat al-insaniyah yakni ilmu Tuhan atas dirinya dan alam semesta secara terperinci. 4. alam arwah yakni nur Muhammad yang dijadikan dari nur-Nya yang merupakan asal segala roh di alam ini. 5. alam mitsal pemisahan atau deferensiasi atas roh tunggal ke dalam roh-roh perseorangan. 6. martabat insan yaitu kesatuan dari keseluruhan martabat yang terdahulu maka disebut juga martabat al-jami'ah. Disebut juga martabat ta'ayun akhir yaitu penampakan dzahir Allah yang kemudian sekali.

5 KESIMPULAN

Munculnya doktrin *Wujudiyah* di Indonesia bersamaan dengan penyebaran Islam di Indonesia. Semenjak doktrin *Wujudiyah* hadir di Nusantara doktrin ini cenderung mengundang kontroversi. Di tengah proses islamisasi yang dilakukan oleh para penyebar Islam di masa awal dan juga pemahaman masyarakat Indonesia tentang Islam yang belum memadai, maka kehadiran doktrin *Wujudiyah* yang cenderung rumit ini sangat mudah untuk disalahartikan oleh masyarakat. Dan sesungguhnya kecaman yang dilakukan oleh para ulama seperti Nur al-Din al-Raniri adalah karena doktrin ini difahami secara salah oleh para pengikut ajaran *Wujudiyah* sehingga lebih menekankan imanensi Tuhan terhadap alam (*tasybih*) dari pada aspek transendensi Tuhan (*tanzih*), padahal pencetus doktrin *Wahdat al-Wujud* tidak pernah menekankan salah satu dari keduanya. Ibn Arabi misalnya selalu menekankan tanzih dan tasybih sekaligus, Shaikh Hamzah Fansuri, Syams al-Din al-Samatrani dalam Jauhar al-Daqa'iq juga mengatakan hal yang serupa.

Pada tahap selanjutnya, ajaran *Wahdat al-Wujud* Ibn Arabi sampai ke Nusantara dan berpengaruh kepada salah satu tokoh sufi dari Aceh, yaitu Shaikh Hamzah Fansuri. Kecenderungan kepada sufi falasafi asal Andalus ini bisa terlihat ketika Shaikh Hamzah Fansuri mengajarkan bahwa *Tuhan lebih dekat dengan manusia melebihi urat leher mereka sendiri*, dan *bahwa Tuhan tidak bertempat*, sekalipun ia dikatakan ada di mana-mana. Ketika ia menjelaskan ayat *Fainnama tuwallu fa tsamma wajhullah*, ia katakan sangat mungkin untuk memandang wajah Allah sebagai sifat Tuhan seperti pengasih, penyayang, dan lain sebagainya.

Dałam hal tajalli terlihat bahwasanya Shaikh Hamzah Fansuri tidaklah mengikuti konsep Ibn Arabi atau al-Jili. Shaikh Hamzah Fansuri membuat konsep martabat yang berbeda dengan Ibn Arabi atau al-Jili, yakni Tuhan bertajalli dalam lima martabat, yaitu: Martabat pertama adalah martabat *la ta'ayun,* Martabat kedua adalah *ta'ayun pertama* (*awwal*), yaitu *Ilmu*, *Wujud, Syuhud* dan *Nur*, Martabat ketiga adalah *ta'ayyun kedua*, yaitu *Ma'lum* (yang diketahui) yang oleh kaum sufi disebut juga dengan *a'yan tsabitah* (sesuatu yang pasti), Martabat keempat adalah *ta'ayun ketiga* yaitu kenyataan didalam peringkat ketiga berupa ruh insan, ruh hewan dan tumbuhan. Martabat kelima adalah *ta'ayun keempat,* segala yang berbentuk fisik

(jasmani) dan segala makhluqat. Sementara dalam kitab *al-Muntahi*, Hamzah Fansuri banyak memaparkan pemikiran-pemikiran tasawuf yang berafiliasi pada tasawuf falsafi baik dari sahabat Ali ibn Abu Thalib, Shaikh Mansur al-Hallaj, Shaikh Biyazid, Shaikh Junayd, Shaikh Ali Abu al-Wafa dan lain-lainnya.

Ungkapan yang disampaikan para sufi tersebut kebanyakan adalah ungkapan *shatahiyyat*, begitu juga Shaikh Hamzah Fansuri juga sering menggunakan ungkapan *shatahiyyat* maupun ungkapan yang menggunakan ibarat, seperti ketika menyampaikan tentang konsep *Wujudiyah*-nya, Shaikh Hamzah Fansuri menggunakan tamtsil, seperti ungkapannya dalam kitab al-Muntahi yang berbunyi:

"(Lagi) pun tamtsil seperti puhun kayu sepuhun. Namanya limau atau lain daripada limau. Daunnya lain, dahannya lain, bunganya lain, buahnya lain, akarnya lain. Pada haqiqatnya sekalian itu limau jua. Sungguh pun namanya dan rupanya dan warnanya berbagai, haqiqatnya esa jua. Jikalau demikian hendaklah segala 'Arif mengenal Allah Ta'ala'.

Tamtsil yang disampaikan oleh Shaikh Hamzah Fansuri dengan menggunakan pohon limau itu laksana Allah sebagai pohonnya, sedangkan segala ciptaannya adalah daunnya, dahannya, bunganya, buahnya, dan juga akarnya. Artinya meskipun ciptaan-Nya itu bermacam jenis dan bentuk, sesungguhnya itu Esa. Itulah karakteristik tasawuf Shaikh Hamzah Fansuri, selain bercorak falsafi dengan konsep *Wujudiyah*-nya, tamtsilnya juga menggunakan sesuatu yang ada di Nusantara seperti menggunakan pohon limau yang tidak digunakan oleh para sufi sebelumnya.

DAFTAR PUSTAKA

‘Arabi, Ibn, *Fusus Al-Hikam; Mutiara Hikmah 27 Nabi* (Yogyakarta: Islamika, 2004)

Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Tarekat & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1980)

Aceh, Abu Bukar, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo: Ramadhani, 1985)

Ahmad, Abdul Fattah Sayyid, *Tasawuf Antara Al-Ghazali & Ibnu Taimiyah* (Jakarta: KHALIFA, 2005)

Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum Ad-Din* (Semarang: Toha Putra, t.th.)

Al-Harawi, *Manazil As-Sa’irin* (Semarang: Toha Putra, t.th.)

Al-Qayyim, Ibnu, *Madarij As-Salikin Baina Manazil Iyyaka Na’budu Wa Iyyaka Nasta’in* (Semarang: Toha Putra, t.th.)

Al-Qusyairi, Abu Qasim Al-Karim, *Ar-Risalah Al-Qusyairiyyah Fi ‘ilm At-Tashawwuf* (Dar Al-Khair, t.th.)

Al-Taftazani, Abu al-Wafa, *Madkhal Ila Al-Tashawwuf Al-Islami* (Bandung: Pustaka, 1979)

Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta: Paramadina, 1997)

Amin, Samsul Munir, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: AMZAH, 2012)

Amiruddin, M. Hasbi, *Perjuangan Ulama Aceh Di Tengah Konflik* (Yogyakarta: Ceninnets Press, 2004)

Amstrong, Amatullah, *Terminology Al-Qamus Al-Sufi The Mystical Language of Islam* (Bandung: Mizan, 996)

Anwar, Rosihon, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2010)

———, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000)

Anwar, Rosihon, dan M. Sholihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2008)

Arifin, Miftah, *Wujudiyah Di Nusantara : Kontinuitas dan Perubahan* (Jember: STAIN Jember Press, 2015)

Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo, 1994)

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995)

Bruinessen, Martin Van, ‘The Origins and Development of Sufi Orders

(Tarekat) in Southeast Asia', *Studia Islamika-Indonesian Journal for Islamic Studies*, 1 (1994), 1–2

Dahlan, Abdul Aziz, *Penilaian Teologis Atas Paham Wahdatul Wujud, Tuhan Alam Dan Manusia Dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN IB Press, 1999)

Damanhuri, *Akhlak Tasawuf* (Banda Aceh: PENA, 2010)

Daudi, Ahmad, *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi S.H. Nuruddin Al-Raniri* (Jakarta: Rajawali, 1983)

Daudy, Ahmad, *Allah Dan Manusia* (Jakarta: Rajawali, 1983)

Erawadi, *Tradisi, Wacana Dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII Dan XIX* (Jakarta: Kemenag RI Puslitbang, 2011)

Fathurahman, Oman, *Filologi Indonesia: Teori Dan Metode* (Jakarta: Kencana, 2017)

———, *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Mizan, 2012)

Hadi, Abdul, *Hamzah Fansuri-Risalah Tasawuf Dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995)

———, *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh* (LOTKALA)

———, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001)

Hasjmy, A., *Syi'ah Dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh Dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam Di Kepulauan Nusantara*

Hasymi, *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia* (Medan: tp, 1982)

Hilmi, Muhammad Mushtafa, *Al-Hayât Al-Rûhiyah Fi Al-Islâm* (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1984)

Hirtenstein, Stephen, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud; Ajaran Dan Kehidupan Spiritual Shaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi* (Jakarta: Muria Kencana, 2001)

Hurgronje, Snouck, *Aceh, Rakyat Dan Adat Istiadatnya* (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1997)

Ibrahim, Muhammad bin, *Sarh Al-Hikam, Juz 1* (Indonesia: Dar al-Ihya' al-Kitab al-Arabiyyah, t.th.)

Jumantoro, Totok, dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Jakarta: AMZAH, 2012)

Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Airlangga, 2006)

Khaldun, Ibn, *Al-Muqaddimah* (Kairo: Al-Mathba'ah Al-Babiyah, t.th.)

Mahmud, Abd al-Qadir, *Falsafah Al-Shûfiyah Fi Al-Islâm*, 1996

Mastuki, *Intelektualisme Pesantren, Potret Tokoh Dun Cakrawala Pemikiran Di Era Pertumbuhan Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003)

———, *Pedoman Penulisan Tesis Pascasarjana Program Magister STAINU* (Jakarta: Pustaka STAINU, 2016)

Mulyati, Sri, *Tasawuf Nusantara : Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006)

Muthahhari, Murthadha, *Tafsir Holistik Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, Dan Alam* (Jakarta: Citra, 2012)

Nasution, Harun, *Filsafat Dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn Al-'Arabi; Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995)

Nur, Muhammad, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra* (Makassar: Chamran Press, 2012)

Opini, 'Teori Hermeneutika Dalam Karya Sastra', *Kompas*, 2011 <https://www.kompasiana.com/ukonpurkonudin/5500e4c5a33311c271512027/teori-hermeneutik-dalam-karyasastra> [accessed 14 March 2018]

Ridwan, M. Deden, *Tradisi Baru Penulisan Agama Islam: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001)

Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

Sangidu, *Wachdatul Wujud 'Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri Dan Syamsuddin Al-Samatrani Dengan Nuruddin Al-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2003)

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1975)

Shihab, Alwi, *Akar Tasawuf Di Indonesia* (Depok: Pustaka IIMaN, 2009)

Simuh, *Sufisme Jawa; Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Narasi-Pustaka Promethea, 2016)

Siradj, Said Aqil, *Ahlussunnah Wal Jama'ah Dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta:

LKPSM, 1997)

Siregar, A. Rivay, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Rajawali Press, 1997)

Solihin, M., *Melacak Pemikiran Tasawuf Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005)

Suwondo, Tirto, *Syamsuddin As-Sumatrani : Riwayat, Karya, Ajaran, Kecaman, Dan Pembelaannya*, 1998

Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf Dan Corak Pemikiran Hukum Islam* (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2003)

Syukur, M. Amin, *Intelektualisme Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)

Syukur, M. Amin, dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)

Wachid, Abdul, 'Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur Dalam Memahami Teks-Teks Seni', *Journal Imaji*, 4 (2006), 216

Wafa' Al-Ghanimi Al-Taftazani, Abu, *Tasawuf Islam: Telaah Historis Dan Perkembangannya* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008)

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Nama : Abdur Rohim
Jenis kelamin : Laki-laki
Tempat, Tanggal lahir : Demak, 27 Juli 1979
Alamat : Jl. Cempaka Wangi II Rt. 007/ 009 007/009 Kel. Harapan Mulia, Kemayoran, Jakarta Pusat
Pendidikan :

- SDN Betahwalang Bonang Demak, lulus tahun1991
- MTs N Mranggen Demak, lulus tahun 1994
- MA Hidayatul Mubtadi'in Sayung Demak, lulus tahun 1997
- S1 Jurusan Pendidikan Agama Islam IAI Al-Aqidah Jakarta, lulus tahun 2002
- S1 Jurusan Pendidikan PKn STKIP Kusuma Negara Jakarta, lulus tahun 2016

الإدارة العالية لجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926